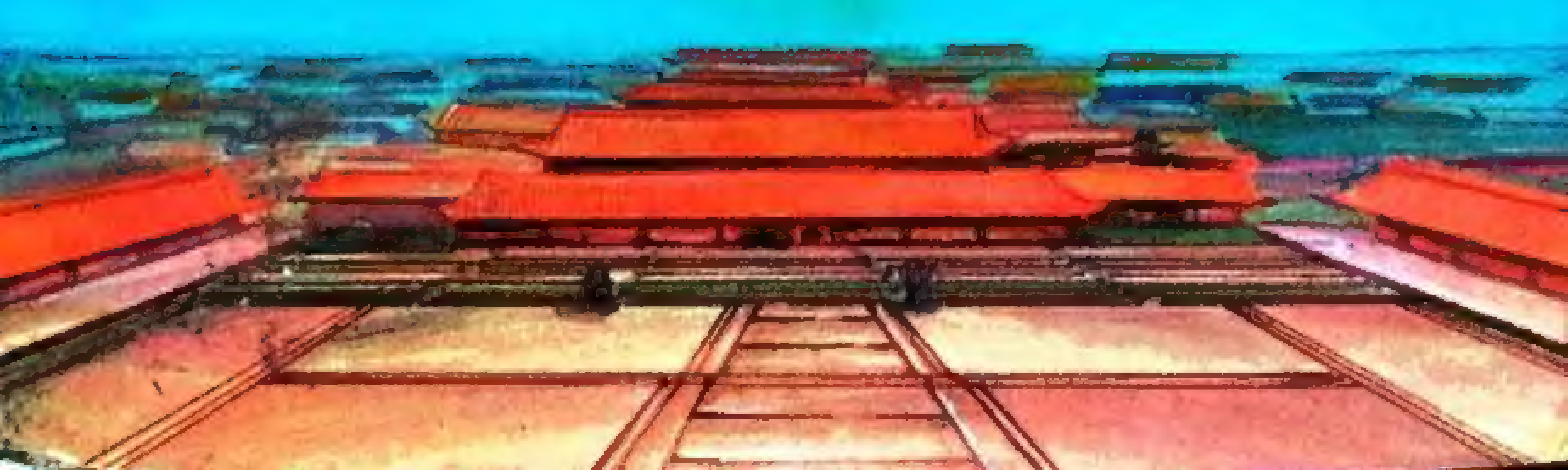


中國文化46謎

商務印書館



施宣圓　林耀琛　許立言主編

中國文化46謎

商務印書館

原出版社：學林出版社

中國文化46謎

主 編 者——施宣圓　林耀琛　許立言

責任編輯——關佩貞

出 版 者——商務印書館香港分館

香港鰂魚涌芬尼街2號D僑英大厦五樓

印 刷 者——中華商務聯合印刷(香港)有限公司

香港九龍炮仗街75號

版　　次——1987年1月第1版第1次印刷

ISBN 962 07 5045 4

目錄

1 中國爲什麼又稱“華夏”？
6 外國人爲什麼稱中國爲“支那”？
11 “黎民”二字從何而來？
16 中華民族爲什麼特別崇尚黃色？
21 三皇五帝究竟是誰？
27 十二生肖是怎麼來的？
34 八卦象徵什麼？
41 佛教何時傳入中國？
47 觀世音是男性還是女性？
53 中國什麼時候開始有文字？
61 楷書產生於何時？
67 科舉制度創立於何時？
72 “桃花源”究竟在哪裏？
78 杜牧詩中的杏花村在何處？
82 歷史上有否“八仙”其人？
91 孫悟空的“模特兒”是什麼？
96 灶神究竟是誰？
100 中國古代神話爲什麼不發達？
105 指南針的“始祖”是什麼？最初樣式如何？
110 中國造紙始於何時？
114 何爲世上最早的雕版印刷品？
121 中國何時有報紙？

126 華佗首創開腹手術嗎？
131 名妓董小宛的下落如何？
136 貂蟬到底是怎樣一個人？
140 花木蘭其人其事如何？
144 梁山伯、祝英臺是否確有其人？
149 “白蛇”傳說從何而來？
155 “牛郎織女”傳說是怎麼一回事？
162 歷史上有沒有孟姜女哭倒長城？
166 李白是怎麼死的？
171 《滿江紅》是岳飛寫的嗎？
177 中國古代有沒有出現過飛碟？
182 馬可波羅來過中國沒有？
187 誰最早到達美洲大陸？
194 紙摺扇究竟是“舶來品”還是國貨？
198 崑腔創始於什麼年代？
203 中國猿人化石下落如何？
207 中國養蠶起源於何時？
212 中國棉花何時有？
216 酒在中國何時有？
220 秦兵馬俑的主人究竟是誰？
226 中國貨幣有多少種？
232 十八般武藝是哪十八般？
236 八陣圖如何行兵佈陣？
241 妻父為何稱“泰山”？

中國爲什麼又稱"華夏"?

中國，在古代有過許多稱號，如中華、中原等，而較著名、較有意思的，要數"華夏"了。中國何以又稱華夏，這不僅是現在而且在幾千年前就雜說紛陳、相持不下了。

華夏二字，最早見於《周書・武成》："華夏蠻貊，罔不率俾"，孔穎達疏曰："華夏爲中國也。"《說文解字》則這麼解釋：華，意爲榮（華部）；夏，意爲中國之人（夊部），古時華夏族居於中央之地，故習稱中國。《左傳》云："中國有禮儀之大故稱夏，有服飾之美謂之華"。而《尚書》"華夏蠻貊"注則曰："冕服采章曰華，大國曰夏"，又是一種解釋。

怎麼看待上述紛歧雜立的說法，又怎麼解釋華夏二字？有人從《左傳》定公十年孔子"裔不謀夏，

夷不亂華"的話裏，認爲"夏"常與"蠻夷"和"裔"相對，"華"與"夷"相對。章太炎在《中華民國解》裏認爲，中國古代以夏爲族名，以華爲國名，夏從夏水（即漢水）而得名，華從華山而產生。但是，查《漢書·地理志》，夏水只是江漢的一個小支汊。一條小小支流，怎能得到如此厚愛，竟成爲一族的代稱？華山，在《尚書·禹貢》裏只作爲梁州北界出現，在古書中常與別的山嶽相提並論，無甚獨特之處。《爾雅》有"華山有三"、"華山爲西嶽"等幾條材料，都說明華山的地位並不算高，似很難成爲一國全境的名號。

范文瀾在《中國通史簡編》第1册裏提出了完全不同的觀點。他認爲，中國西部地區稱爲夏。夏還含有雅、正、大等意思。比如，宗周詩篇稱雅詩，《秦風》詩篇稱夏聲，夏聲即雅詩，就是用西方人的聲音歌唱的詩篇。東方齊魯等國，本從西方遷來，所以東方諸國稱東夏，西方諸國稱西夏，東西合稱諸夏。周朝又崇尚赤色，大祭祀時常用騂牛（赤色牛）。晉國大夫羊舌赤字伯華，孔子弟子公西華名赤，都說明華含有赤的意思。凡遵守周禮崇尚赤色的人和族，稱爲華人和華族，通稱爲諸華。華夏這個名稱，最基本的涵義還是在於文化。文化高的地區(即周禮地區)稱爲夏，文化高的人或族稱爲華，

華夏合起來稱爲中國。而對文化低，不遵守周禮的人或族，則按其方位稱爲東夷、南蠻、西戎、北狄。秦漢時期，各族文化的交流十分頻繁。隨着“中國”範圍的擴大，華夏文化也隨着發展、擴大，凡接受華夏文化的各族，大體上都納入了華夏族的範疇。華夏，遂成爲中華民族的稱號。

翦伯贊在《中國史論集·夏族的起源與史前之鄂爾多斯》一文裏，提出了如下看法：甘肅、河南、山西之新石器時代的文化遺物，皆爲夏族所遺留。在新的舊石器時代遺址發現以前，鄂爾多斯實爲夏族人種的孕育、出發之地。後來因爲自然環境的變遷，爲了求得更好生存，夏族不得不捨棄故鄉，去尋找新的根據地。它的遷徙，是多方向的，同時也不是盡族而行。除轉移到甘肅及中原的以外，還有一部分夏族始終停留在鄂爾多斯高原上（在黃土高原北部，河套附近）。其東徙中原的，後來稱爲東夏，又稱華夏；其西移甘肅的，稱爲西夏，又稱蠻夏；其始終生活在原根據地的，後來稱爲大夏。東夏者，所以區別於西夏；華夏者，所以區別於蠻夏；而大夏者，又是用來區別於東夏與西夏的稱號，是夏族的美稱，也是夏族的總稱。

顧頡剛則在《古史辨》第5册《五行終始說下的政治和歷史》中認爲，夏字之所以含有雅、正、

大等義，並不是這個字本身具有如此屬性，只有把“夏”與“中國”的意義合起來考慮時，才能發現雅正之義的眞正來歷。至於周人尙赤，乃是戰國時一派陰陽五行家的把戲。他在《夏與中國》一文裏又指出，在古史傳說中，夏是最早的一個朝代，文化最高，影響也最大，在中國古代史上留下了不可磨滅的一頁。今天的山西汾水流域，古稱“夏墟”，古代的“夏”就休息生養於這個地方。《國語·周語上》記祭公謀父說：“昔我先王世后稷，以服事虞、夏。及夏之衰也，棄稷不務，我先王不窋用失其官，而自竄於戎、狄之間，不敢怠業”。顧頡剛由此認爲周代的農業是直接從夏代傳授下來的，它保持着夏的文化。周人自稱夏，一來因爲它生活於夏人所生長的地方，以夏文化繼承者的身分自居，二來也是爲推翻商朝的統治做有力的宣傳：夏人的後代，恢復先人的基業，推翻商人的統治，另闢新朝——多麼言之有理、持之有據！夏、周以中央大國自居，所以“夏”就有了“中國”之義，“夏人”也成了“中國之人”。由於夏字的頻繁使用，漸漸與華字結合了起來。華字古音敷，夏字古音虎，聲音相近，可以通用。古漢語中有一條規律：音同音近字可在一定條件下組合成雙音節詞。華、夏音近，於是就結合到了一塊，共同擔當起位居中央、文化

發達、冕服采章等等褒揚的稱頌和美號來。

中華民族的每一員，對自己祖國的古代稱號，都應該有所了解，並應該去探尋一下它的來源。可是要做到這一點，又多麼不容易啊！

（東　生）

外國人爲什麼稱中國爲"支那"?

古往今來，外國人稱呼中國的名稱很多，如賽里斯、漢土、桃花石、唐家等等，而最流行、影響也最大的是"支那"這個名稱。世界上各文明古國如印度、伊朗、希臘、羅馬，許多發達國家如英國、法國、德國、捷克、日本，幾乎都用這或與之音近的名詞稱呼中國：支那、希尼、震旦、至那、脂那等，後四種都是支那的異譯。

支那是譯音。拉丁文、意大利文、印度梵文寫作Cina，法語寫作la Chine，英、德、捷克等語寫作 China。支那即從這些詞翻譯而來。至於日本稱呼中國爲支那，大概由於它是佛教國，從佛教經籍中吸收了這個名稱。那麼，外國人爲什麼稱中國爲"支那"呢？

古印度對支那作過如下解釋。慧苑《華嚴經音

義》說："支那，翻爲思維。以其國人多所思慮，多所製作，故以爲名。"法雲《翻譯名義集》也說："支那，此名文物國。" 意思是用支那來稱呼中國這一思維發達、文物昌盛的國度。

第二種說法認爲，支那一名，出於印度，是梵文表示邊疆地方的意思。夏曾佑《中國古代史》云："種必有名，而吾族之名，今人相率稱爲支那。按支那之稱，出於印度，其義猶邊地也。"葛方文《中國名稱考》（見《華東師範大學學報》1981年第6期）也認爲，支那（也有譯作震旦的）是梵文"東方"的意思，是對邊疆地方的稱呼，後借用來指代遙遠的中國。

國外很多學者認爲支那是從秦朝的秦演變過來的。如日本學者高桑駒吉在《中國文化史》裏就認爲，由於秦始皇統一了六國，且南邊開發越南，北邊擊走匈奴，置郡縣、修長城，威名遠揚，使中國邊境的少數游牧民族和中國北方、西方、南方的一些國家，都强烈感受到秦朝的强大，每每以秦人作爲中國人的代稱。一直到漢晋時，秦人的稱呼還在許多典籍裏保存着。《史記·大宛列傳》、《漢書·匈奴傳》、《佛國記》等古籍中均有所記載。這樣，"秦"就成了中國的代稱，寫作Cin、Chin，然後加一個表示地名的後綴a（或e），就成了Cina、

la Chine、China。清代薛福成在《出使日記》裏談到："歐洲各國，其稱中國之名：英稱採依納，法曰細納，意曰期納，德曰赫依納，拉丁之名則曰西奈。問其何義，則皆秦字之音譯……撲厥由來，當由始皇逼逐匈奴，威震殊俗，匈奴之流徙極遠者，往往至今歐洲北土。彼等稱中國爲秦，歐洲諸國亦相沿之而不改也。"

有人以爲此說值得商榷。因爲印度的兩大史詩《羅摩衍那》和《摩訶婆羅多》的梵文定本雖然編定於紀元後，但其內容却成於公元前五世紀，而其中已有"支那"的稱呼。古希伯來人的聖經《舊約·以賽亞書》中有"看哪，這些從遠方來，這些從北方、從西方來，這些從希尼(支那的異譯)國來"。《舊約》成書約在公元前十二世紀到公元前二世紀。秦始皇統一六國是在公元前221年，而聲傳域外，時當更晚。這似乎與上述材料發生了矛盾。但印度的兩大史詩和《舊約》的成書時間問題，本來就爭論不清；再加上主張支那源於秦的學者把秦的概念擴充到統一六國以前的秦國，所以各家的筆墨之仗，戰猶未酣，難分勝負。

蘇仲湘在《論"支那"一詞的起源與荊的歷史和文化》(見《歷史研究》1979年第4期)一文裏，一面反對支那出於秦的論點，一面提出了自己"支

那源於荆”的觀點。他說，蘇曼殊引《摩訶婆羅多》云：“摩訶婆羅多乃印度婆羅多王朝紀事詩。婆羅多王言，嘗親統大軍行至北境，人物特盛，民多巧智，殆支那分族云云。”當時印度對中國的印象，是分爲兩部分的中國大陸。《羅摩衍那·地德》列舉北方的二十國名，其中標出“支那”和“外支那”，這正是荆與中原地區的區分。荆就是楚國，巴蜀與荆早有來往。荆的國力鼎盛，地廣人衆，經濟發達，物產豐富，威名顯赫。荆的信息很可能就是由巴蜀傳到印度去的。從語音的角度看，荆爲顎音，秦爲齒音，二音比較下來，“荆”也更接近於“支那”的聲音。荆國具有悠久的發展史。《詩經·商頌》有“撻彼殷武，奮伐荆楚”句，說明荆曾與商朝抗衡；周朝時又大力開發，“漢陽諸姬，楚實盡之”；春秋時，它是五霸之一；戰國時，仍名列七雄前茅。它的聲威，足以傳到印度。而域外諸國關於中國的知識，大多是從印度再傳的。於是，荆就傳到了別的國家，成爲今天的“支那”。

又有從中國特有的土特產“絲”的方面來考慮的。趙永復《絲綢之路——漢唐時期中西陸路交通》（見《地理知識》1973年第1期）一文說，古代西方稱我們爲賽里斯，它是從希臘文“賽爾”一詞而來。賽爾指蠶絲，因蠶絲出於中國，就把中國稱爲

賽里斯。賽爾寫作Ser，加上指地後綴a，也就成了支那、賽尼。何建民的《隋唐時代西域人華化考》說，漢時，似用來指代中國北部地名的Serica，似指華北某地的sera，都發現於希臘羅馬之著作中。可證支那出於產絲國的觀點。

還有一種說法，認為“支那”出於滇、日南等地名。《隋唐時代西域人華化考》說，華南與印度間早有海上交通，公元一至二世紀，希臘羅馬的商船也來到了中國。而表示日南或華南某地的Sinai也就聞名於西方了。

但若要完滿解釋“支那”究竟從何而來，還需深入研究，才能下一定論。

（東 生）

“黎民”二字從何而來?

我們在日常生活中，常常看到，也常常用到“黎民”這個詞。比如：“黎民百姓”，“生靈塗炭，黎民遭殃”。現代漢語中，這個詞表示“百姓”的意思。它是怎麼來的呢？

第一種說法以爲，黎民即衆民。《詩經·大雅·雲漢》：“周餘黎民，靡有孑遺”。鄭箋：“黎，衆也。”第二種說法則認爲，“黎，黑也，民首皆黑，故曰‘黎民’。”也就是說，黎民就是黑面孔的人。

郭沫若在《奴隸制時代》一書裏則提出了另外的觀點。他認爲，黎民就是古書上的人鬲、鬲或民儀，黎、儀、鬲是同音字。民與人同義。“鬲是後來的鼎鍋，推想用鬲字來稱呼這種‘自馭至於庶人’的原因，大概就是取其黑色。在日下勞作的人被太

陽曬黑了，也就如鼎鍋被火熏黑了一樣”。認爲黎民就是在日下勞動的面色被曬得像鍋底一樣黑的百姓。

范文瀾的看法則與此完全不同。他在《中國通史簡編》第 1 册裏指出：“居住在南方的人統被稱爲‘蠻族’。其中九黎族最早進入中部地區。”“這大概是以猛獸爲圖騰，勇悍善鬥的强大部落。九黎族驅逐炎帝族，直到涿鹿（在今河北涿鹿縣），後來炎帝族聯合黃帝族與九黎族在涿鹿大械鬥，蚩尤請風伯雨師作大風雨，黃帝也請天女魃下來相助。這些荒誕的神話，暗示着這一場衝突非常激烈，結果蚩尤鬥敗被殺。九黎族經過長期鬥爭後，一部分被迫退回南方，一部分留在北方，後來建立黎國，一部分被炎黃族俘獲，到西周時還留有‘黎民’的名稱。”

范文瀾接着指出，夏商周三代，佔統治地位的是黃炎夷三族的一百個氏族組合而成的。屬於一百個氏族的人統稱爲百姓。與黎族衝突，所得俘虜稱爲民、黎，或稱黎民。金文中，民字像一個裸體人露兩乳，足上掛器械的形狀。金文民字是從最初的民字沿襲下來的，並非周人新創。民字義訓爲瞑、爲盲、爲冥，都含有惡意。古書稱百姓與稱黎民，顯然有貴賤的區別。《尚書》中，舜命契教化百姓，

命臯陶用刑法制苗民，命棄播百穀養黎民，實際上是用刑法强迫黎民耕種（播百穀）來養活受教化的百姓。百姓與黎民的區别，意味着奴隸主與奴隸的區别。發展到春秋戰國時期，社會動蕩，世態炎凉，“百姓”中很多人淪爲“黎民”，“黎民”中也有人立了戰功或是靠了别的機會躋身“百姓”，於是百姓與黎民的界限漸漸縮小，最後，“黎民”就用來稱代“百姓”了。“黎民百姓”，放在一起，意思是一樣的。

郭沫若也許認爲自己對“黎民”的解釋不夠科學，也許是想從别的方面加以補充，後來在《十批判書》裏又提出了一種看法。他認爲，雖然現有的甲骨文中還沒發現“民”字，但《尚書·盤庚》篇裏已經有了“民”字，因此，商朝是有“民”一類人存在的。周朝早期盂鼎的[illegible]，周朝晚朝的[illegible]，春秋時秦公毀的[illegible]，都是民字。“‘民’是横目而帶刺。古人以目爲人體的極重要的表象，每以一目代表全頭部，甚至全身。……横目是抗命平視，故古稱‘横目之民’。横目而帶刺，蓋盲其一目以爲奴徵，故古訓云‘民者盲也’。”郭老認爲，民，本是生產奴隸，後也指家內的生產奴隸。在周朝初年，民又稱爲人鬲，據《大盂鼎》銘文所載，可以推想到“邦司”所管的人鬲是舊有的奴隸，“夷司王臣”

所管的人鬲是征服殷室後新歸附的夷人。人鬲是把下等的家內奴隸也包含着的。有時人鬲又省稱爲鬲。周成王時的《作册夨令簋》：“作册夨令尊宜（進肴）於王姜，姜賞令貝十朋，臣十家，鬲百人”，臣與鬲相對而言。臣以家言，可見是有家有室的管家娃子；鬲以人言，可見是單身漢的普通奴隸。鬲與黎古音相同，恐怕就是“黎民”的黎字。因爲“黎”是奴隸，“民”也是奴隸，所以兩者合起來用，就是奴隸的意思。到後來，“黎民”一詞的含義才漸漸變化，成爲“百姓”的代名詞，就像現代漢語裏的意思一樣。

岑仲勉在《西周社會制度問題》一書中認爲，黎民在早期是生產的農奴。“黎”字來源於“鬲”字，“鬲”字與衆或庶人的意思相同。而“庶人”、“庶民”在周代就是農奴的意思。而民字怎麼來的呢？《亭林詩文集》卷1有“庶人無氏，不稱氏稱民”的說法，所以“庶人”即“民”。因爲這樣一種聯繫，所以“黎民”兩個字合到了一塊，到後來成爲老百姓、人民羣衆的泛稱。

關於“黎民”的來歷，還有一種說法，認爲鬲即獻，人鬲即人獻。因人、民兩字可以通用，人獻又即民獻。《盂鼎》“人鬲千又百十夫”的“人鬲”，與《尚書·大誥》“民獻有十夫也”的“民獻”是

一個意思。獻字的原始意義是獻戈投降，引申爲獻納投降品、繳納貢物。《尚書·洛誥》的“典殷獻民”，即主管殷之降民。獻民即民獻，是獻戈投降之民，以區別於不肯獻戈投降的“頑民”。周滅商後，也用殷商降人參加政治，這些人漸漸成爲周王朝統治集團的一部分。槪而言之，獻民最初是投降的人，是勝利者的奴隸，但後來慢慢發生變化，最後與“百姓”的含義一致。“獻”字與“黎”字古音相通，所以“獻民”即“黎民”。（見胡小石《讀契札記》，載《江海學刊》1958年第1期）

上述七種說法，紛述雜陳，難分上下。不但各家之見難以歸類，郭沫若還更在自己的兩種解釋裏左顧右盼。“黎民”一語，究竟從何而來呢？

（東　生）

中華民族爲什麼特別崇尚黃色?

中華民族有崇尚黃色的傳統。如黃鐘、黃花、黃髮、黃海（中央之海），甚至黃泉，因爲加了一個“黃”字，便都成了美稱。在中國封建社會裏被視爲正色的黃、青、白、赤、黑五種顏色中，黃色最尊。因此，在歷朝史料和小說戲曲中，常可看到黃色被視爲君權神授的象徵色和御用色的故事。比如，黃鉞（用黃金爲飾的斧）曾作爲君王權力的象徵。《尚書·牧誓》裏就用“王左仗黃鉞，右秉白旄以麾”來描繪武王伐紂的英武形象。黃龍，是只有帝王的服飾上才能出現的；黃袍，是只有帝王才能穿的。宋太祖趙匡胤陳橋兵變，就是搞了一齣“黃袍加身”的鬧劇；清朝乾隆皇帝得以立爲皇太子，據說也就是因爲湊巧披上了一條綉有黃龍的袍子。據宋人王懋《野客叢書》記載，至少從隋朝開始，

黃袍就成了只有帝王才能穿的服飾。清朝嚴禁擅用黃色，據清人蔣良祺《東華錄》記載，清雍正時平定青海叛亂有功的大將年羹堯，後來被判死罪的原因中，就有出門用黃土墳道、用鵝黃色荷包、擅用黃包袱等罪狀。皇家的圍牆、宮殿，可以塗上明亮的黃色，而一般人則絕對不允許用黃色塗抹建築物。

黃色是尊貴的。統治者要壟斷它，反抗者也要利用它。漢末流行"黃衣當王"的讖語；黃巾起義喊出"蒼天已死，黃天當立"的動員口號，並以黃巾纏首，作爲標誌；唐末黃巢起事，作詩云："冲天香陣透長安，滿城盡帶黃金甲"，都有利用黃色、以奪取黃色暗寓奪取政權的含義。

黃色，與中國文化有着血肉相聯的關係。那麼，中國人爲什麼特別崇尚黃色呢？

劉師培在《古代以黃色爲重》一文中認爲，中國"古代人民悉爲黃種"，因此崇奉黃色，而"黃帝者猶言黃民所奉之帝王耳"，以中國人的膚色爲解。反對此說的學者則以爲，在對外交流極其閉塞的上古，人們很難意識到自己是黃色膚種的人，在沒有比較、沒有鑒別的情況下，人們是不會去給自己下個定義——黃種人，以區別於白種、黑種人的。

蕭兵在《中·中庸·中和》一文中提出了這麼一種看法："黃色介於黑白赤橙之間，自然而然地

成了中央之色。” 正如《白虎通·號篇》所載，“黃色，中和之色，自然之性，萬世不易” 。這種“中和之色” ，對於具有中和性格的中華民族，自然是極其值得崇尚的了。此說頗有見地。但有人提出這樣的問題：人們爲什麼一定要選用黃色作爲黑白赤橙的中間之色，或者說，偏偏選用了黑白赤橙這麼四種恰好能放進“中央之色”的四方之色？這是一種巧合呢，還是有意的安排？是上古的人們意識到這一點並照此做了的呢，還是後人理解出來的？美洲瑪雅農民崇拜雨神和土地的保護神“恰克” 。恰克與一定的顏色和方向聯繫着，紅色恰克居於東方，白色恰克位於北方，黑色恰克在西方，黃色恰克在南方。他們並沒把黃色作爲一種中間之色或中央之色看待，雖然他們也劃分紅白黃黑這幾種“四方之色” ，這四種恰克的劃分，與中國的劃分黑白赤橙黃五色的動機一樣。(參見丁玫編的《拉美奇趣錄》)

有人從中華民族的農耕經濟及其對土地的特殊眷戀這一點上來找原因。黃土高原的肥沃保證了莊稼的豐盛和人畜的興旺。黃字“從田，是田土沾於人身之色” ，(見黨晴梵《先秦思想史論略》)“土者，萬物之所資生也，是爲人用”，(《尚書大傳》)“地者，萬物之本原，諸生之根苑也”。(《管子·水地》)華夏族世代息居於黃土高原，對供給他們

衣食住行的黃土大地，有一種特別崇仰而依戀的感情，並由此而對黃土之色產生一種景仰、崇尙的心理。《說文解字》云："黃，地之色也"，《淮南子·天文訓》："黃色，土德之色"，《考工記·畫繪之事》："地謂之黃"。這些例子，都說明了由對養育自己的土地敬仰進而崇尙土地之色的心理基因。

又有以古代文化"核心區域"理論來解釋的。張光直在《華北農業村落生活的確定與中原文化的黎明》（載台灣省歷史語言研究所《集刊》第41本）一文裏指出，每一強大而有影響的文化，確實存在着客觀與主觀相對立統一的中心，"客觀"是形勢的必然和周圍的承認，"主觀"則是在此基礎上所形成的自覺和自尊。中國遠古文化核心之一是以炎黃族爲代表人的西北黃土高原，他們自以爲身居天地的中央，一切都以我爲中心，一切以我爲最佳，甚至連黃土之神黃帝也成了"中央之帝"或"中央之神"。《禮記·月令》和《呂氏春秋》裏所反映出來的五行觀念，也異口同聲地說中央土，其色黃，其神黃帝。這種文化中心的觀念，使得炎黃族把自己居住的土地視爲中央之土，把中央之土的顏色視爲中央之色。《論衡·符驗》曰："黃爲土色，位在中央"，《漢書·律曆志》也說："黃，

中之色也"。黃土高原作爲炎黃子孫生活的根據地，成爲華夏文化的一個不可或缺的組成部分。黃色作爲它的主元素，便理所當然地受到了獨尊的崇奉，以後愈演愈烈，最後竟成爲帝王的壟斷色了。

但到底應怎麼解釋中華民族崇尚黃色的原因，至今尚無定論。

（東　生）

三皇五帝究竟是誰?

“自從盤古開天地，三皇五帝到如今。”記得這是小學課本裏的名句，然而，多少年之後，當別人問起三皇五帝究竟是誰時，却很茫然。

先說三皇吧。三皇總名最早見於《呂氏春秋》，三皇的分名最早見於《史記．始皇本紀》中的李斯奏議，李斯說：“古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴。”而《春秋緯．命曆序》則以爲三皇是天皇、地皇和人皇，用人皇奪泰皇之位。到了宋代，羅泌撰《路史》引孔衍《春秋後語》力圖調解這個矛盾，認爲泰皇即人皇。

這個矛盾暫時解決了，但五帝配三皇又產生了矛盾，而且矛盾顯得更爲突出，僅漢代學者之間就至少有四種不同的說法。一種意見認爲三皇爲伏羲、女媧和神農；另一種意見認爲是伏羲、神農和燧人；



絹畫女媧伏羲像（新疆吐魯番出土。唐人畫圖。）

第三種意見認爲是伏羲、神農和祝融；最後一種意見則認爲是伏羲、神農和共工。

在這四種意見中，伏羲、神農爲各家所共有。將女媧列入三皇，是因爲這位女英雄不僅“補蒼天”、“立四極”，而且“摶黃土作人，劇務力不暇供，乃引繩於泥中，舉以爲人”，創造了人類；燧人則鑽木取火，使人們能吃到味美的熟食，促進了人類自身的進化，列爲三皇，理所當然；祝融即重黎，據《山海經》說他“絕地天通”，分人神之界，自然可爲三皇之一；至於共工，他在與顓頊的戰鬥中，“怒而觸不周之山，天柱折，地維絕，天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。”改變了人類的生存環境，列爲三皇，不亦宜乎？

三皇無定說，自古如此。那麼五帝的情況又怎樣呢？

五帝說蓋形成於周秦之際，起源於五方帝、五色帝之祠，甲骨文中的“方帝”、“帝方”指的就是五方帝之祀。但五帝的組合，自古以來也有着不同的說法。一種意見認爲五帝即太皞、炎帝、黃帝、少皞和顓頊；另一種意見則認爲是黃帝、顓頊、帝嚳和堯、舜。東漢的鄭玄還提出“五帝爲六人”之說。

哪種說法最有根據呢？看來必須逐一審查他們

的歷史和功績。

根據《國語．晉語》的記載，黃帝、炎帝同出生於少典，但少典爲國名或父名則衆說不一。而習慣上謂中華民族同爲炎、黃子孫，炎、黃列爲五帝看來不成問題。

《史記．五帝本紀》說：“黃帝者，少典之子，姓公孫，名曰軒轅。”《龍魚河圖》說“天遣玄女下援黃帝兵信神符，制伏蚩尤……以制八方”。在早期部落之間的戰爭中，黃帝對於中華民族的形成是有功績的。他的功績還不止於此，《史記正義》說：“黃帝以前，未有衣裳屋宇，及黃帝造屋宇，製衣服，營殯葬，萬民故免存立之難，”“教民江湖陂澤山林原隰皆收採禁捕以時，用之有節，令得其利也。”

至於炎帝，也爲少典之子，與黃帝兄弟相繼，但《帝王代紀》認爲炎黃之間凡隔八帝，五百餘年，顯然認爲非信史。班固說炎帝“教民耕農，故號曰神農氏”，對古老的農業生產作出了貢獻。

顓頊號高陽氏，司馬遷說他是黃帝次子昌意的兒子，“靜淵以有謀，疏通而知事；養材以任地，載時以象天”。命重任南正之官，掌管祭祀天神，命黎任北正（一作火正）之官，掌管民事。他更大的貢獻是擴大了民族活動的範圍，北至幽陵，南至

交趾，西至流沙，東至蟠木。

帝嚳高辛氏，黃帝長子玄囂的孫子，其伯祖父顓頊在位時被立爲族子。《帝王紀》說他“年十五而佐顓頊，三十登位。”《五帝本紀》說他“生而神靈，自言其名，普施利物，不於其身。聰以知遠，明以察微，順天之意，知民之急。仁而威，惠而信，修身而天下服。取地之財而節用之，撫教萬民而利誨之。”而且生有一個偉大的兒子帝堯。

帝堯，名放勛，號陶唐。司馬遷說他“命羲、和，敬順昊天，數法日月星辰，敬受民時。”對於以農業立國的中華民族來說，制定曆法，授民以時，在古代，比什麼都重要。

說到帝舜，人們不禁想到他對盲父和後母的“篤謹”孝道，這對中國的倫理道德起到正反兩個方面的影響。他繼堯位，南巡狩，崩於蒼梧之野，以身殉職，也是令人難以忘懷的。

五帝之中，最複雜的是太皞和少昊。太皞亦作太皓，風姓，以龍爲官，一說即伏羲氏。少昊又作少皞，名摯，號金天氏，以鳥爲官，傳說他們均爲東夷族。自清人崔述以來，一般認爲少昊爲太皞之後。近人根據《世本》:“少昊，黃帝之子，名契”，認爲少昊即契，而契亦傳爲帝嚳之子，因此認爲，太皞即帝嚳，二人均爲殷人祖先。

根據上面的審查，他們都有資格列入五帝之內，然而，由於名額的限制，又不能一一滿足他們的要求，這就使得史學家不知何從了。

其實，三皇五帝傳說的分歧，是中國多民族發展的產物，它曲折地反映了民族融合的進步趨勢。早在歷史進入文明時代之前，在中國遼闊的土地上，就形成了華夏族、苗族以及當時被華夏族稱之為蠻、夷、戎、狄等的許多兄弟民族，說華夏族為黃、炎之後，這實際上反映了華夏族是由以黃帝、炎帝為代表的兩個有血緣親屬關係的民族經過長期發展而成的。所謂帝，只不過是中國原始社會部落聯盟時期軍事首長的稱謂而已。

（歷　士）

十二生肖是怎麼來的?

十二生肖，也稱十二屬相，是中國民間計算年齡的方法，即在子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二個地支符號上，各配一個相應的動物名稱，形成鼠、牛、虎、兔、龍、蛇、馬、羊、猴、鷄、狗、豬十二屬相。十二生肖在我們日常生活中佔有頗爲重要的地位。例如送禮物時，人們多愛選用繪有當年生肖動物圖案的禮品；畫家、書法家在作品的落款處多寫上“牛年作”、“虎年作”等字樣。有些迷信的人擇婿選媳時，也總要看看是不是有“鷄犬不寧”、“龍虎相鬥”等不吉祥的命相。

十二生肖是怎麼來的？

有人認爲，它是古代華夏族的紀年法與少數民族紀年法相互融合的結果。據史籍記載，中國自傳

說中的堯舜時代就開始使用甲、乙、丙、丁等十個天干符號與子、丑、寅、卯等十二個地支符號配合而成的"干支紀年法"。在相當長的歷史時期裏，中原的華夏族沒有以動物配地支的紀年法。而中國西部和北部等少族民族，因長期過着游牧生活，動物是他們最常見、最基本的生活資源，因此很多事情都用動物來表示或指代。這些游牧民族在和各種動物打交道的過程中，創造了一種以動物來紀年的方法。如《宋史·吐蕃傳》記宋仁宗派劉渙出使吐蕃等國，斯羅國王設宴款待這位使者，談起往事時，"亦數十二辰屬曰兔年如此，馬年如此"，按動物曆年來分年講述。所以清朝的趙翼在《陔餘叢考》第三十四卷中說："蓋北俗初無所謂子、丑、寅、卯之十二辰，但以鼠、牛、虎、兔之類分紀歲時，浸尋流傳於中國（指中原地區），遂相沿不廢耳。"中原地區的地支與少數民族的動物相配合而產生的十二生肖，形成於漢代。它是怎麼形成的呢？趙翼在同書中說，大概在漢朝時匈奴單于呼韓邪歸附漢家王朝，與中原居民混雜居住，少數民族以動物紀年的方法遂與漢族的十二地支結合，產生了十二生肖。

第二種說法則認爲十二生肖不是華夏族與少數民族的曆法相融合的產物，而是華夏族自己在長期

發展過程中形成的"特產"。中國古代有所謂十二辰的概念，就是把黃道（即古人想象中的太陽周年運行的軌道）附近的天空分成十二等分，由東向西配以子、丑、寅、卯等十二支，用它來紀年。由於古時候圖騰崇拜的影響，人們總是習慣於把各種自然現象同動物形狀，或別的神奇的東西聯繫起來。因此在天文學上，就有孔雀、巨蛇、狐狸、獅子、天貓、蝎虎、巨馬等的星座名稱。在這種心理支配下，人們也完全會用一些動物的名稱來配合那抽象的子、丑、寅、卯等十二地支，從而形成子鼠、丑牛、寅虎等十二生肖。東漢王充的《論衡》云："子之禽鼠，卯之獸兔，"即說子年的動物是鼠，卯年的動物是兔。慢慢地，人們認為生在某年就肖（像）某物，如子年生的肖鼠，丑年生的肖牛，所以稱為"十二生肖"。這方面較早的記載有《周書·宇文護傳》："生汝兄弟，大者屬鼠，次者屬兔，汝身屬蛇。"人出生於哪一年，屬什麼生肖，這原是很偶然的事，但迷信的人却常常拿它來算八字、卜前程。這是十分荒謬的。清朝小說家李汝珍在《鏡花緣》裏說："人值未年而生，何至比之於羊？寅年而生，又何竟變為虎？……況鼠好偷竊，蛇最陰毒，那屬鼠、屬蛇的，豈皆偷竊、陰毒之輩？龍為四靈之一，自然莫貴於此，豈辰年所生，都是貴命？"

這話是說得很有道理的。

以上兩說，都以爲十二生肖源於中國。但是，也有人認爲十二生肖是從印度傳入，而不是中國土生土長的。日本《文藝春秋》一書曾作過一番比較，認爲印度的十二生肖一覽表與中國的相同，只是其中獅子在中國改成了老虎。該書解釋說，印度語中有發音爲“懈勤”的一個名詞，表示獅子與老虎兩個意思，所以在十二生肖中，獅子與老虎實際上沒有什麼差別。其實，中國早有人提出過這種看法，並且還指出過《文藝春秋》所沒有指出的一個不同之處：中國十二生肖中的鷄，在印度十二生肖裏是金翅鳥。研究者根據印度古代典籍的有關記載，認爲十二生肖的動物形象原是十二位印度神將所駕馭的禽獸，即招杜羅神將駕鼠，毗羯羅神將駕牛，宮毗羅神將駕獅或虎，伐折羅神將駕兔，迷企羅神將駕龍，安底羅神將駕蛇，安彌羅神將駕馬，珊底羅神將駕羊，因達羅神將駕猴，波夷羅神將駕金翅鳥，摩虎羅神將駕狗，和眞達羅神將駕豬。由於印度的地理環境、物產資源與中國不同，所以金翅鳥到中國後改成了鷄。但即使如此，我們從鷄的身上還依稀看得到金翅鳥的形象。印度十二生肖中竟有十一個與中國的生肖動物完全相同，所以，論者認爲中國的十二生肖來自於印度。

關於十二生肖的來歷，民間也有許多傳說。有的說，軒轅黃帝要選十二個動物担任宮廷侍衞，動物紛紛報名，貓托老鼠代爲報名，但老鼠忘了，所以十二生肖中沒有貓；也有的說，某次動物比賽本事，最後剩下武藝高強的象、鼠、牛等十三位，老鼠便鑽進象鼻，弄得大象狼狽而逃，於是就有了鼠爲第一的十二生肖。

如此種種說法，不一而足。十二生肖的來歷到底怎樣，尙有待探索。

中西年曆及十二生肖對照表					
公　元	干支	生肖	公　元	干支	生肖
1900	庚子	鼠	1945	乙酉	鷄
1901	辛丑	牛	1946	丙戌	狗
1902	壬寅	虎	1947	丁亥	豬
1903	癸卯	兔	1948	戊子	鼠
1904	甲辰	龍	1949	己丑	牛
1905	乙巳	蛇	1950	庚寅	虎
1906	丙午	馬	1951	辛卯	兔
1907	丁未	羊	1952	壬辰	龍
1908	戊申	猴	1953	癸巳	蛇
1909	己酉	雞	1954	甲午	馬
1910	庚戌	狗	1955	乙未	羊
1911	辛亥	豬	1956	丙申	猴

1912	壬子	鼠	1957	丁酉	鷄
1913	癸丑	牛	1958	戊戌	狗
1914	甲寅	虎	1959	己亥	豬
1915	乙卯	兔	1960	庚子	鼠
1916	丙辰	龍	1961	辛丑	牛
1917	丁巳	蛇	1962	壬寅	虎
1918	戊午	馬	1963	癸卯	兔
1919	己未	羊	1964	甲辰	龍
1920	庚申	猴	1965	乙巳	蛇
1921	辛酉	鷄	1966	丙午	馬
1922	壬戌	狗	1967	丁未	羊
1923	癸亥	豬	1968	戊申	猴
1924	甲子	鼠	1969	己酉	鷄
1925	乙丑	牛	1970	庚戌	狗
1926	丙寅	虎	1971	辛亥	豬
1927	丁卯	兔	1972	壬子	鼠
1928	戊辰	龍	1973	癸丑	牛
1929	己巳	蛇	1974	甲寅	虎
1930	庚午	馬	1975	乙卯	兔
1931	辛未	羊	1976	丙辰	龍
1932	壬申	猴	1977	丁巳	蛇
1933	癸酉	鷄	1978	戊午	馬
1934	甲戌	狗	1979	己未	羊
1935	乙亥	豬	1980	庚申	猴
1936	丙子	鼠	1981	辛酉	鷄
1937	丁丑	牛	1982	壬戌	狗
			1983	癸亥	豬

1938	戊寅	虎	1984	甲子	鼠
1939	己卯	兔	1985	乙丑	牛
1940	庚辰	龍	1986	丙寅	虎
1941	辛巳	蛇	1987	丁卯	兔
1942	壬午	馬	1988	戊辰	龍
1943	癸未	羊	1989	己巳	蛇
1944	甲申	猴	1990	庚午	馬

（東 生）

八卦象徵什麼？

郭沫若說《周易》是一座神秘的殿堂。除了“神秘作爲神秘而盲目地讚仰或規避都是所以神秘其神秘”的原因外，還因爲它是由一些神秘的磚塊——八卦——所砌成，於是這座殿堂一直到二十世紀的現代都還散發着神秘的幽光。它是唯心主義、神秘主義的淵藪，却和現代科學也有着息息相通的地方。據李約瑟說，計算機的鼻祖萊布尼茨正是由於康熙手下做過官的耶穌會傳教士白晉（Bouvet，1656—1730）帶去的兩張《易圖》，給了他以關鍵性的啓發，才使二進位制由可能變爲現實。

古老的舊物啓示了現代科學，然而，現代科學却不能解釋這古老的舊物——八卦——是怎樣產生的。

八卦是《周易》中的八種基本圖形，用“—”

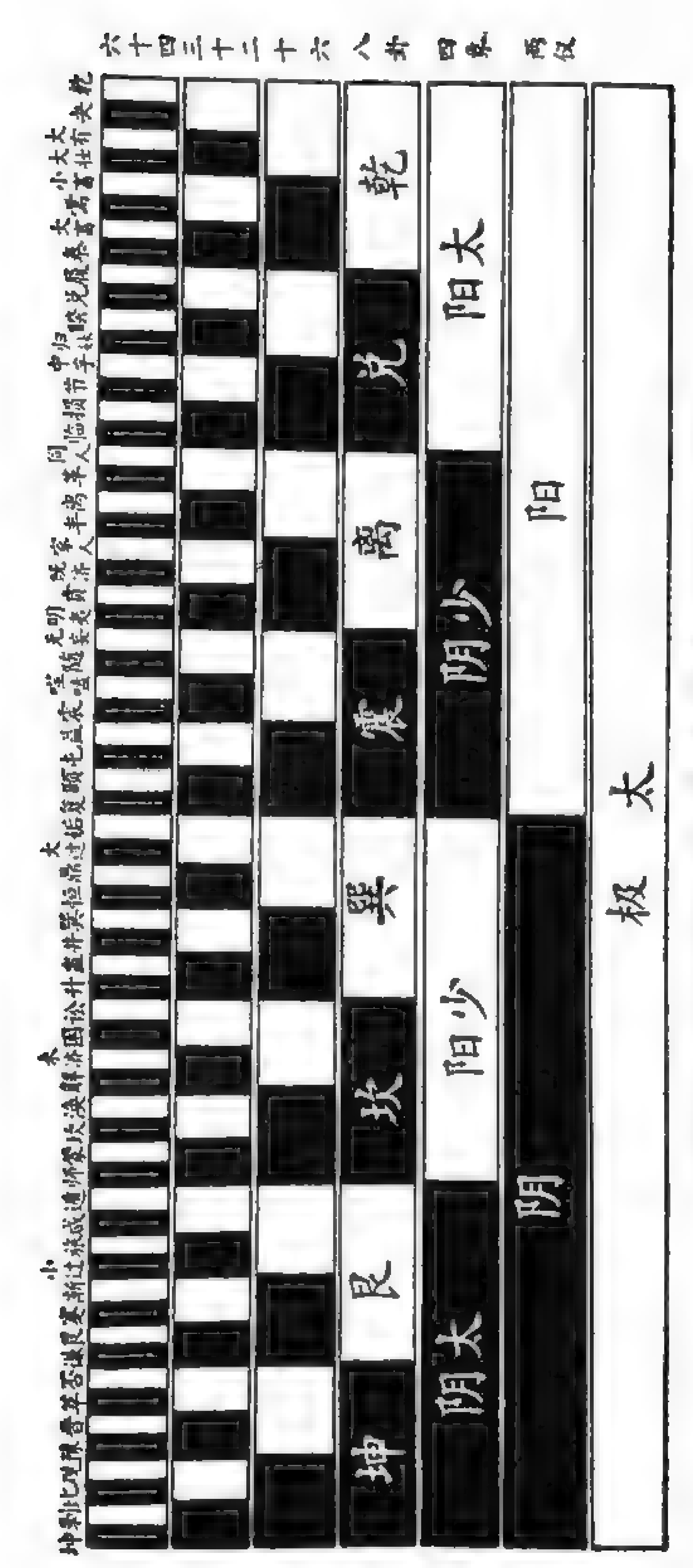
和“--”符號組成，以“—”爲陽，以“--”爲陰。名稱是：乾（☰）坤（☷）震（☳）巽(☴)坎(☵)離（☲）艮（☶）兌（☱），它們分別象徵天地雷.風水火山澤八種自然現象。在八卦之中，乾坤兩卦佔有特別重要的地位，而陽“—”和陰“--”兩個符號更是最基本的元素。那麼，這“—”和“--”象徵着什麼呢？換句話說，是什麼啓發人們發現了這兩個古怪的東西？

對此，古往今來的解釋可多啦！

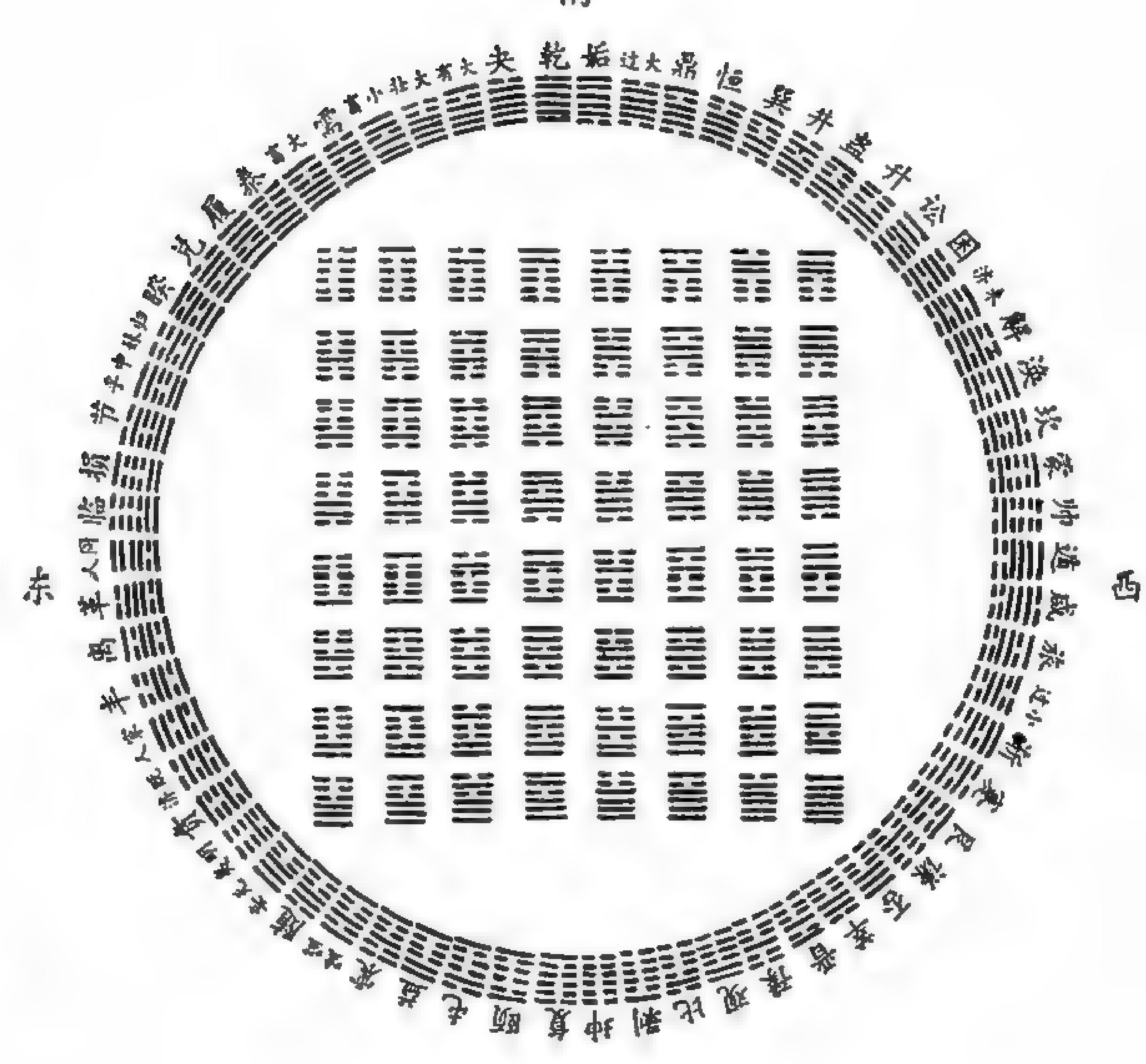
《易・繫辭下》：“古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，視鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作易八卦”。這是追溯八卦起源的最早的一種嘗試，它羞羞答答地道出一個事實，即神秘的八卦起源於最簡單的事實。

然而，這個最簡單的事實是什麼？說法就不一了。

范文瀾認爲八卦是由數字或圖畫文字或結繩引導出來的，也就是說八卦可能是中國文字的初型。也有人認爲八卦是由巴比倫的楔形文字轉化而來，郭沫若批評說這種見解只是皮相。他進而對八卦卦形與既成文字進行對比研究，認爲八卦大部分是由既成文字誘導出來的。舉例說，坎所象徵的是水，其卦象☵正與古文水巛字同，分明是由巛字拉直而



白晋送給萊布尼茨的兩張《易》圖：伏羲六十四卦次序圖



伏羲六十四卦方位圖

橫置起來所成。

郭沫若還認爲八卦中的陽爻"—"和陰爻"--"分別是男女性器官的象徵。他說，八卦的根柢我們很鮮明地可以看出是古代生殖器崇拜的孑遺。畫一以像男根，分而爲二以像女陰，由此而演出男女、父母、陰陽、剛柔、天地的觀念。其實，最早提出這種說法的是錢玄同，他說乾坤兩卦就是兩性生殖器的記號，初演爲八，再演爲六十四，大家拿它來做卜筮之用。不錯，中外考古都證明人類祖先是有過生殖器崇拜的文化現象，但這種現象怎樣演化爲八卦的，到現在並沒有給予合理的說明。

另一種意見以屈萬里、馮友蘭和日本學者本田成之爲代表。他們認爲卦是由龜卜兆紋所演化。商代人遇事必用龜卜問吉凶，他們拿一個龜殼作占卜的工具，先把要卜的問題提出來，然後在龜殼上用刀鑽一下，把鑽的地方在火上烤，這時就有許多裂紋圍繞在鑽的地方出現，這些裂紋叫做"兆"。卜官根據這些兆斷定所問的事是吉是凶。八卦就是對兆的摹仿，它和六十四卦都是標準化的"兆"。

同這種觀點相近的另一種說法是，八卦中的"—"和"--"是龜甲刻文的標誌，從這種標誌演進而有數的參伍排比，遂成爲八卦，進而成爲六十四卦。(見余永梁《易卦爻辭的時代及其作者問題》，

《史語所集刊》第1本，第1分册。）

張政烺則認爲卜和筮是古代占卜的兩種方法。卜就是上面説到的用烏龜殼或牛肩胛骨，先鑽後灼，以求卜兆，據以判斷吉凶，這一類如甲骨文便是。筮則不然，而是利用蓍策，按照一定的方法左數右數，求得幾個數目字借以判斷吉凶，這才是《周易》的八卦。這種方法是人們在對於數已經有了奇偶分類觀念的基礎上建立起來的，它是中國古代文明史上數理方面的一種抽象概念的產生和應用的實錄。

但是，正如金景芳提出的，用"—" "--"這兩個符號來代表陰陽，同用"+" "—"來代表數學中的正負、物理學中的陽電和陰電一樣，它的意義不在於符號本身，而在於符號所代表的東西。問題就在於這些東西是什麼？

有人根據民族學的研究提出，八卦的陽爻和陰爻只是古代巫師舉行筮法時用來表示奇數和偶數的符號，卦則是三個奇偶數的排列和組合。涼山彝族有一種叫做"雷夫孜"的占卜方法，由巫師"畢摩"取細竹或草桿一束，握於左手，右手隨便分去一部分，看左手所餘是奇數還是偶數。如此進行三次，即可得三個數字。然後"畢摩"根據這三個數字是奇是偶及其先後排列判斷將行之事的吉凶。"雷夫孜"占卜法，必卜三次，其排列和組合當然有八種

可能，亦即可得八個答案。這同八卦中的偶爲陰、奇爲陽相對照，依次便可得出正是八卦的卦畫。

顯然，民族學的研究有助於我們理解八卦的起源。但它並未得到學術界的公認，因而也和其他種種說法一樣，都是無從確證的揣測。

看來，打開八封起源這座神秘殿堂的大門或許不是近期所能解決的。

（勇　木）

佛教何時傳入中國?

佛教，產生於古印度，發達於中國。時至今日，國內名山，大剎林立，僧徒衆多，善男信女，絡繹往返，佛殿門前，香火不絕。但是，你可曾知道：佛教何時傳入中國？

最早記載佛教初入中土的可靠文獻是曹魏時魚豢的《魏略·西戎傳》，內載西漢哀帝元壽元年（公元前 2 年），博士弟子景盧出使大月氏，月氏王使人口授《浮屠經》。

到了東晉，有人對此提出了不同看法。劉宋時和尚宗炳認爲："劉向《列仙叙》，七十四人在佛經"，"如此即漢成、哀之間，已有經矣。"宗炳雖仍泛指西漢末年佛教已經傳入，但比元壽元年却提前了許多年。這還不算，宗炳還暗示人們"東方朔對漢武劫燒之說"，好像漢武帝已知道佛教的劫

燒說。

以後，《魏書·釋老志》根據僞作《漢武故事》也說漢武帝元狩中（前122—前117年）遣霍去病討匈奴，獲其神人，帝以爲大神，列於甘泉宮，燒香禮拜。而且，《釋老志》還根據《史記·大宛傳》說，張騫出使大夏，始聞浮屠之教，證明漢武帝時佛教已入中國。

更有甚者，隋代費長房《歷代三寶記》提出公元前218年即秦始皇時就有利防等18個和尚帶着佛經教化始皇。而唐代和尚法琳認爲此說出自三國時僧人道安、朱士行等《經錄》，因而最有道理。

其實，晉代王嘉《拾遺記》將佛教傳入中國的時間提得更早，他認爲戰國燕昭王七年（公元前305年），就有身毒國道人尸羅入朝，荷錫持瓶，“於其指端出浮屠十層，高三尺”。但《晉書》已責其事多詭怪，不足爲憑，考諸史實，昭王雖卑身厚幣以招賢者，然而並沒有關於外來僧人的記載。

前面提到過的宗炳也曾談及佛教先秦傳入說，他在《明佛論》中轉引西域名僧佛圖澄對石虎的一段話：“臨淄城中有古阿育王寺，猶有形象承露盤處，在深林巨樹之下，入地二十丈。”石虎依言求之，一一應驗。

宗炳的話不可信。例如他還說過，伯益述《山

海經》有“天毒國（即天竺）之國，偎人而愛人”一語，當爲如來佛的大慈之訓，似乎佛教已聞於三皇五帝之時，顯然爲荒誕無稽之言。

此類情況並非一例。古來一些佛教徒爲了爭得佛教的統治地位，一直在編造佛教始祖釋迦牟尼比道教始祖老子資格更老，佛教早已傳入中國的假話。最典型的是唐代和尚法琳，他在《對傅奕廢佛僧事》中，根據僞書《周書異記》，認爲周昭王二十四年（公元前977年）甲寅，發生水泛、地動、天色變異等象，太史蘇由說有聖人生於西方，故現此瑞，以此斷言爲釋迦牟尼誕生之年。唐代另一個和尚道宣在《感應記》中更明說周穆王時有化人入華，云是佛神，佛教在西周時已傳入中國。道宣還認爲，假如上說不能成立，那麼根據《列子・仲尼篇》“丘聞西方有聖人焉”，說明孔子知道佛教不容置疑。其實，《列子》爲魏晋人僞造，自不待言，即使保存先秦時代某些內容，也畢竟是一種寓言。

佛教的輸入，是中國文化史上的一件大事，上述諸種說法歧義疊現，那麼，哪種說法更接近歷史眞相呢？

從目前學術界研究狀況來看，一般同意佛教於漢明帝永平年間傳入的說法。此說最早見於東漢時出現的《四十二章經序》：東漢明帝夜夢金人飛行



白馬寺外貌

殿庭，明日問於羣臣。太史傅毅說西方有得道者，其名號佛，陛下所夢恐怕就是他。於是，明帝派張騫等12人去西域，訪求佛道，張騫等在大月氏國遇見沙門迦葉摩騰、竺法蘭兩人，並得佛像經卷，用白馬馱回洛陽，明帝遂爲他們建立精舍白馬寺。

不過，一些學者雖然傾向於這種說法，但也不能不承認這種說法仍有疑問。第一，所謂感夢遣使，顯然是一種帶有神奇色彩的傳聞。第二，關於漢明帝求法年代，西晋道士王浮《老子化胡經》作"永平七年感夢遣使，十八年乃還"。南北朝時出現的僞書《漢法本內傳》作永平三年感夢遣使。其餘各家大都不記年代。第三，關於漢明帝所遣使者，《化胡經》作"張騫等"，《四十二章經序》及東漢末牟融《理惑論》作"張騫、秦景、王遵等"，南齊王琰《冥祥記》作"蔡愔"，另外幾家乾脆不載使者名字。第四，關於佛典的傳譯，王浮說"寫經六十萬五千言"，《四十二章經序》及《理惑論》只說寫取佛教四十二章，譯事及譯人都沒有說，《冥祥記》只說畫釋迦像，《出三藏記集·新集經論錄》只說"於月支國遇沙門竺摩騰，譯寫此經還洛陽"，未提竺法蘭，《高僧傳》、《釋老志》等說法也很模糊，直到隋《歷代三寶記》才具體說騰、蘭共譯《四十二章經》，並成爲後來傳說的張本。

有鑒於上述疑點，現代佛教史家懷疑漢明帝是否有求法事？摩騰、竺法蘭是否實有其人？《四十二章經》是否漢代所譯，是譯本抑或抄本？《理惑論》是否漢代所撰，撰者是否牟融？

（勇　木）

觀世音是男性還是女性?

一般說，菩薩都是男性，但爲什麼觀音菩薩又被稱爲“觀音娘娘”呢？這個“娘娘”究竟是男是女？……

觀世音（梵語Avalokitêśvara）音譯“阿那婆婁吉低輸”或“阿婆盧吉低舍伐羅”，是中國漢族寺廟中常供的四大菩薩（文殊師利、普賢、地藏、觀世音）之一。佛經稱其爲大慈大悲的菩薩，百千萬億衆生受苦受難，只要虔誠念誦其名，“觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫”，故名。唐人因避太宗“世”字諱而略稱“觀音”。據說觀音誕生在夏曆二月十九，涅槃日是九月十九，成道日是六月十九。中國著名的佛教聖地普陀山，相傳是觀音顯靈說法的道場，幾百年來一直香火不斷。

在中國，觀世音這尊佛名是家喻戶曉婦孺皆知



的；人們習慣稱其爲“觀音娘娘”。按理說，既稱“娘娘”，那必定是個女人了。但是，據一些佛家經典介紹，觀音除了作爲六觀音、七觀音、三十三觀音等總體名稱外，佛教中顯教一派認爲觀音是阿彌陀佛的弟子，而密教一派則說觀音是阿彌陀佛左右的二脅侍。顯然，不管是“弟子”還是“脅侍”，都未肯定觀音是個女性。任繼愈主編的《宗教詞典》(上海辭書出版社，1981年)認爲“女相觀音造像約始於南北朝，盛於唐代以後”。這恐怕是根據一般的佛像塑造演變而言的。在尚存的敦煌壁畫中，北魏時期的觀音佛像，秀骨清貌，體格剛健，並非女相。而把初唐與盛唐的壁畫對照，則可看到，佛像漸趨“漢化”，穿上了微薄而略呈透明的裙衫，臉龐也逐漸豐腴圓潤，呈富態狀。時人以女子美的特點來刻畫佛像，但還不是女相。《太平廣記》記載：有一宦官，他的妻子無端爲神所懾，昏迷不省人事。宦官便請了一尊觀音菩薩，祈禱保佑。其妻夜夢一個和尚前來搭救，即觀音菩薩。可見唐人倒認爲觀音是個男性。宋代僧人法常畫的《觀音》絹圖，畫面上，白衣觀音坐崖石間，大耳、面豐，略有髭鬚，肅穆寧靜，分明是個男子。

敦煌莫高窟第276窟《南壁說法圖》中觀音(右)、迦葉(左)像　(隋)



那麼，認爲觀音是女身有無記載呢？也有。據《編年通載》載，南山道宣律師曾經問天神關於觀音的緣起問題，天神告訴他："往昔過去劫有主曰莊嚴，夫人曰寶應，生三女，長曰妙顏，仲曰妙音，季曰妙善"，觀音菩薩就是妙善公主。宋僧壽涯禪師《咏魚籃觀音》中，也用"金蘭茜裙"等語來描寫觀音的服飾。這樣看來，觀音又是一個女的。因此，宋以後的觀音像大都是女相。不過，有人則對此十分不滿，竭力否定"女人說"。明代文學批評家胡應麟在他的《莊岳委談》中斥道："今塑畫觀音者，無不作婦人相。考《宣和畫譜》，唐宋名手寫觀音甚多，俱不飾婦人冠服"，"唐以前塑像亦不作婦人也。元僧謬陋無識，以爲妙莊玉女，可一笑也。"但胡應麟並未追根溯源，考析佛家經典，僅是通過畫像辯解而已。這樣，觀音的性別仍是懸而未解的疑案。

正因爲如此，當時有些文學、雕塑、繪畫作品中的觀音，便成了不男不女、亦男亦女的形象。如神話小說《西遊記》中的觀音菩薩，開口"貧僧"，閉口"弟子"，儼然男子口吻。然而，吳承恩描繪的却是這樣一幅絕妙的肖像："玉面天生喜，朱唇

白瓷觀音　福建德化窰　明末

一點紅。”、“纓絡垂珠翠，香環結寶明，烏雲巧疊盤龍髻，綉帶經飄彩鳳翎。”像煞是個閨媛。並在十二回描寫觀音顯聖時，居然直言讚歎：“九霄華漢裏，現出女眞人”。吳承恩這種“含糊”的手法，後繼者頗有人在。近人馬駘在其《畫寶》書中，强調畫觀音法類同如來，似乎肯定了觀音性別特徵與如來無異。但在他的《仙佛圖像畫譜》中，《救苦救難菩薩》一畫上的觀音却是鵝蛋臉形，雙眉細長，下頷略厚，黑髮披拂在兩邊耳旁。頸帶項圈，胸襟半袒，微露內襯。腕套對鐲，雙手交叉倚靠溪畔岩石，十指纖細……，宛似一個正在沉思的女眞人。

觀音女相化的特點，在今保存下來的觀音菩薩塑像上依然如此。因此，人們在興致勃勃地遊覽普陀山後，或在香烟縈繞的觀音菩薩像前瞻仰時，常常會發出這樣有趣的疑問：觀世音菩薩究竟是男人還是女人？

（正　耀）

中國什麼時候開始有文字？

文字是記錄語言的符號，也是人們交流思想的一種重要工具。它還是人類社會從野蠻時代進入文明時代的一個極重要的標誌，一個國家的文明史，往往是以其有文字開始來計算的。

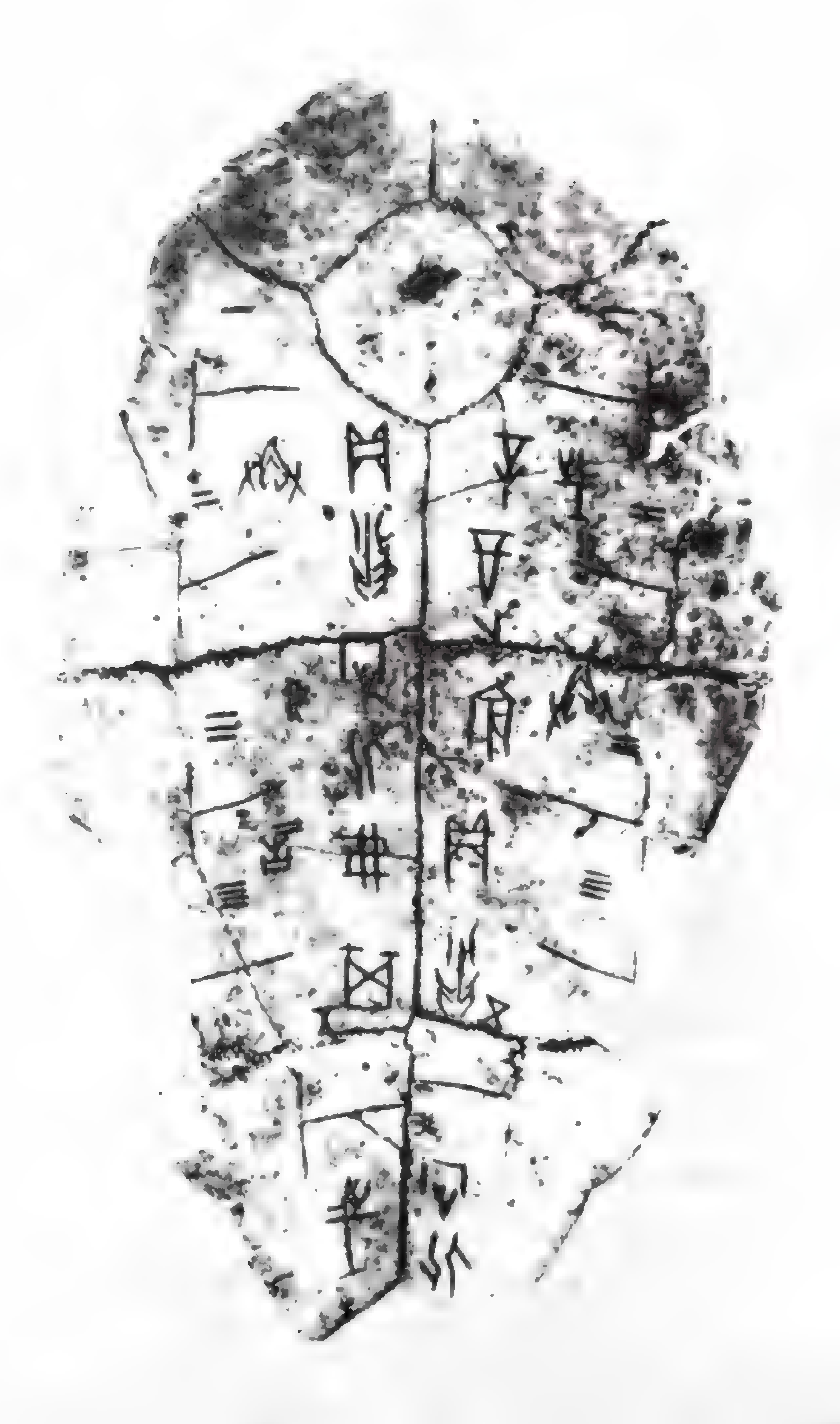
世界上最古老的文字大體有三種：蘇馬利亞人和巴比倫人的楔形文字；埃及的圖畫文字；中國的漢字。它們均由圖畫演進成爲文字。那麼中國文字究竟源始於何時呢？

中國人對自己文字的起源，大概在戰國時期就注意到了。《易・繫辭》說：“上古結繩而治，後世聖人易之以書契”。鄭樵在《六書略》的《起一成文圖》一文中，認爲結繩是漢文字的起源。按其說即一切文字由“一”起，變而成丨、丿、㇏、厂、乚、𠆢、冂、匚、口、○等，由此繁衍成一切象。

清末王闓運也說："結繩爲繩形字母書"。但有不少人表示異議，結繩是上古用以記事的方法，差不多一切原始民族都曾用過。它即便是記事，也畢竟不能算是文字。這正如圖騰和族徽都不能算作文字一樣。

也有些人認爲中國文字源始於八卦。鄭樵在《六書略·論便從》中云："文字便從（通"縱"）不便橫，坎、離、坤衡卦也，以之爲字則必從，故☵必從而後成水，☲必從而後成火，☷必從而後成巛。"此外，尚有"河圖、洛書演進爲文字說"。

中國古代最通行之說是倉頡造字，這至少到戰國末年已經在廣大學者中流傳。《呂氏春秋·君守篇》中言："倉頡作書"；《韓非子·五蠹篇》亦言："古者倉頡之作書也，自環者謂之'厶'(即'私'字)，背'厶'謂之'公'。公私之相背也，乃倉頡固以知之矣。"《荀子·解蔽》則云："好書者衆矣，而倉頡獨傳者一也。"這裏的"一"是"統一"的意思。那麼倉頡是什麼時代的人呢？司馬遷、班固、韋誕、宋忠、傅玄都說是黃帝的史官；崔瑗、曹植、蔡邕、索靖講是古代帝王；徐整說是在神農、黃帝之間；譙周認爲在炎帝之世；衛氏云當在庖犧蒼帝



時代。倉頡造字說以後越講越神，據《淮南子》載，倉頡造字以後，天上落下小米，鬼在夜裏啼哭。當時一起造字的還有史皇、沮誦等人。東漢著名的文字學家許愼在《說文解字序》中講："倉頡之初書，蓋依類象形，故謂之文，其後形聲相益，即謂之字。文者物象之本，字者言孳乳而寖多也。"據他的看法，書寫便是文字，倉頡係最初造字者。到了唐代，釋道世撰的《法苑珠林》更將其講得神乎其神。《法苑珠林》卷15上曰："昔造書之主，凡有三人，長名曰梵，其書右行。次曰佉盧，其書左行。少者倉頡，其書下行。梵、佉盧屬於天竺，黃史倉頡在於中夏。梵、佉盧取法於淨天，倉頡因華於鳥迹，文畫誠異，傳理則同矣。"

不過還有人說"倉頡"一名，即契、刻等字一聲之轉。古人音書契，蓋古文字是用刀刻非用筆寫，因名契刻之人曰倉頡云云。還有些人則認爲中國最早的文字當是今立於浙江紹興禹王廟內的一塊《岣嶁碑》刻文。此碑上約有七十餘字。相傳夏禹治水成功，在會稽（今紹興）山下會師稽功，刻石以紀其事，此就是《岣嶁碑》。碑上文字有人講大約有幾個可猜識；但也有人說此石係明代翻刻而立，是僞作。既是僞作，文字年代自然當疑了。

一般說來，文字的發展有一個從多頭到單頭，



青銅器上的銘文（金文）

矢王乍（作）奠（鄭）姜
⿰阝尊（尊）殷（簋）子〻孫〻其
邁（萬）年永寶用

從簡單到複雜再到簡單，從表形至表音的過程。因此有不少人提出，中國的文字是由勞動人民集體創造，經“巫”和“史”整理並發展而成的。至於“巫”和“史”又是什麼人呢？這又有各種不同的猜測。

目前，史學界較普遍的一種說法是：中國文字源始於殷商。尚鉞在《中國史綱要》中說：“到了殷商，才開始有了文字——青銅器銘文和甲骨文。”范文瀾在《中國通史》中提出：“照現有《尚書》中的《商書》和地下史料說來，商是中國用文字傳下來的歷史的開始。”至於“夏朝文化的遺址，迄今還沒有找到確實的證明。”啓功在《古代字體論叢》中認爲：“中國漢字的發展，自商代到今天，足有四千多年的歷史。”不過，稍有異議的人也不乏一例，《中國的文字》作者丁易的觀點是：“中國的文字遠在公元前一千四、五百年代的殷商期，已有很多完備的文字。原始文字還得早。”唐蘭的意見則更進一步，他在《中國文字學》中說：“文字的發生，總遠在夏以前。至少在四、五千年前，我們的文字已很發展了。”根據一些人的看法，殷商時代的甲骨文已很成熟。而任何事物總有一個從發生到發展才漸趨成熟的過程。因此中國文字的發生始年當還可前推。至於推多少年呢？有的主張至少上推一千年；有的主張推至夏末；也有的主張推

至夏以前，各執己見。

在考古學家那兒，中國文字之源始又有分歧。安特生在《甘肅考古記》中講他在“甘肅西寧縣的仰韶期遺址中，曾發現很多長方形的骨板，也有刻劃過的。”他懷疑這是原始文字。（[符號]，甘肅西寧縣周家寨出土的仰韶期骨契）唐蘭認爲這是古代骨契，並非文字。然而安氏在上文中還述及“辛店期陶器所有的所謂圖案，實際上應該是一種文字。”著者還舉例說，“馬”形與商代的金文最相似。辛店期時代，約相當於傳說中的夏朝或許還早。從刻劃的技術上看，似乎還只是中國古代文字中的一個支系，而中國文字之源始還應遠往上溯。

其中提出最不同凡響之見的當推郭沫若。郭老在《奴隸制時代》的《古代文字之辯證的發展》一文中指出：“漢字究竟起源於何時呢？我認爲，這可以從西安半坡村遺址距今的年代爲指標。”“關於半坡遺址的年代，據中國科學院考古研究所實驗室用碳 14 同位素測得四個數據爲：(1)距今 6080 年±110 年；(2)距今 5920 年± 105 年；(3)距今5855 年± 105 年；(4)距今 5600 年± 105 年。即不管哪一個數據，半坡遺址年代距今有六千年左右。”“半坡遺址是新石器時代仰韶文化的典型”，“半坡彩陶上每每有一些類似文字的簡單刻劃，和器上的花

紋判然不同。”“例 丅ㅋ戸米聿ㅓ∀↑上K卜 等等” ，雖然刻劃的意義至今尙未闡明，但無疑是具有文字性質的符號。” 它們與殷周靑銅器上有一些表示族徽的刻劃文字，例 ↑ Y ↕ XHM 夫兆 等等極相類似。因此“可以肯定地說就是中國文字的起源，或者中國原始文字的孑遺。” 如按此說，中國文明則應算成近六千年。

中國文字之源始，究竟在何時？最古老的文字產生於什麼時代？分別代表什麼含義？至今還尙在百家爭鳴中，看來還有待於大量的材料來佐證說明呢！

（余增德）

楷書產生於何時?

楷書，又稱眞書、正書，因字體端正規範，堪稱楷模，故得此名。提起它，人們很自然地會想到唐代歐陽詢書寫的《九成宮醴泉銘》、柳公權的《玄祕塔》和顏眞卿的《顏勤禮碑》，以爲這些就是中國最古老的楷書。其實不然。那麼，楷書最初產生於何時呢？

一些人認爲可以上推至漢初，甚至有人提出秦始皇時代。例如宋代著名的書法理論著作《宣和書譜》在《正書叙論》篇中就說："字法之變至隸，極矣，然猶有古焉，至楷法則無古矣。漢初建初(漢章帝年號，公元76～83年）年間有王次仲者，始以隸字作楷法。所謂楷法者，今之正書是也。人既便之，世遂行焉。而或者乃謂秦羽人(羽人一說爲職官名，掌徵集羽翮作旌旗車飾之用；又一說是道士

的別稱——筆者注）王次仲作此書獻始皇以赴急疾之用。”

不過也有不少學者認爲楷書始於東漢，也有的說是三國時代的魏時。清人劉熙載在《藝概．書概》中說，“正、行二體始見於鍾書”。鍾，指三國時魏人鍾繇。而今人鍾明善在《中國書法簡史》中提出自己的見解說：“從漢字書法發展上來看，魏晋是完成書體演變的承上啓下的重要歷史階段。”書法從小篆轉向隸書，這是第一次重大的決定性變革，從此漢字由圓變方，一直至今都沿襲了這種方塊的基本形態。”又說“隸書產生、發展、成熟的過程就孕育着眞書。眞書、行書、草書這三種漢字書法的重要書體的定型是在魏晋二百年間。魏甘露元年（256年）《譬喻經》墨迹、西晋元康六年（296年）寫的《諸佛要集經》墨迹等，左彎的筆畫爲楷書的撇代替，斜鈎代替了（隸書的）磔。此時眞行草三體俱備。”當時“造就了兩個承前啓後，巍然卓立的大書法革新家——鍾繇、王羲之。他們揭開了中國書法發展史的新一頁，樹立了眞書、行書、草書美的典範。鍾繇在這種嶄新書體（楷體）的完善、推廣上起了很大的作用。”按照這種說法，楷書經鍾繇的完善並推廣得到了大發展，那麼其先聲當然還得在此以前了”。

月[illegible]麓合風沉
璽觀書龍負握河之
紀功成治之神祭益
地之圖檢是東暨西

〈龍藏寺碑〉拓片一頁

朔旬有六日己
亥上及中宮
歷覽臺觀閑步
西城之陰躊躇

近代康有爲在《廣藝舟雙楫》一書中提出自己的看法，謂“漢末波、磔（左撇爲波，右捺曰磔）縱肆極矣。久而厭之，又稍參篆分之圓，變爲眞書。”康氏又說：“漢隸中有極近今眞楷者，如《高君闕》，‘故益州學廉丞貫’等字，‘陰’、‘都’字之‘邑’旁，直是今眞書，尤似顏眞卿。考《高頤碑》爲建安十四年（209年），此闕雖無年月，當同時也。《張遷表頌》，其筆畫直可置今眞楷中。《楊震碑》似褚遂良筆，蓋中平三年者（186年）。《子斿殘石》、《正直殘石》、《孔彪碑》亦與眞書近者。至吳《葛府君碑》則純爲眞書法矣。”

贊成三國時期說法的還不乏名家，例如《中國書法簡史》的撰者包備五說過，“漢隸的形體美再進一步發展，到了漢末三國時期，字畫上又有了‘側（點）’、‘掠（長撇）’、‘趯（直鈎）’、‘啄（短撇）’，結體上更趨於遒麗、嚴整，這就形成了眞書。”有關眞書，清代書學家錢泳曾有一個頗給人啓迪的說明，按其《書學·隸學》上講：“篆用圓筆，隸用方筆，破圓爲方而爲隸書，故兩漢金石器物俱用秦隸，至東漢建安以後，漸有戈法波，各立面目，陳遵、蔡邕，自成一體，又謂之漢隸。其中有減篆

《九成宮醴泉銘》拓片一頁

者，有添篆者，有篆隸同之者，有全違篆體者，魯魚之惑，涇渭難分，眞書祖源實基於此。”

循着今存的一些歷代碑碣墓志上的書法窺察，我們可以在隋朝《龍藏寺碑》中看見唐代《九成宮》的先聲。而隋則是融合北（朝）碑南（朝）帖的時代。北碑中的《張玄墓志》、《張猛龍碑》、《龍門二十品》等，都是採用規範的楷體書寫的。而北朝的書法，又可以在漢碑中發現其痕迹。如《經石峪大字》、《鄭文公碑》、《刁惠公志》，則出於漢《乙瑛碑》；《賈使君碑》、《魏靈藏》、《揚大眼造像》各碑，則出於漢《孔羨碑》。

那麼，楷書之根究竟在何處呢？

（余增德）

科舉制度創立於何時?

科舉制度在中國封建社會持續了一千多年。直至清末光緒三十一年（1905年）八月，光緒皇帝下諭："著即自丙午科（1906年）爲始，所有鄉會試一律停止，各省歲科考試亦即停止。"科舉制度才最終被廢除。科舉制度對中國封建社會的影響眞可謂深遠。然而，關於科舉制度創立的時間，却一直有不同說法。

進士科的創置是科舉制度創立的主要標誌。因此進士科設置的時間，歷來是史家注意的重點。在歷史上，對於進士科設置的時間，早就有創設於隋和創設於唐兩種不同意見。主張創設於隋朝的，從目前所見到的史料來看，最早的可能是薛登。據《舊唐書．薛登傳》，他在唐武則天天授中(690－692年)任左補闕時，鑒於當時"選舉頗濫"，上疏要求改

革。在疏文中他說道："煬帝嗣興，又變前法，置進士等科。於是後生之徒，復相放效，因陋就寡，赴速邀時，緝綴小文，名之策學，不以指實爲本，而以浮虛爲貴。" 在薛登此疏之後七十餘年，唐代宗寶應二年（ 763 年），禮部侍郎楊綰在上疏中又說："進士科起於隋大業中" ，（《新唐書．選擧志》）"煬帝始置進士之科，當時猶試策而已。"（《舊唐書．楊綰傳》）在這之後的杜佑以及五代時的王定保也都認爲進士科創設於隋朝："煬帝始建進士科"，（《通典》卷14，《選擧二》）"進士始於隋大業中"。（《唐摭言》卷 1 ）値得一提的是南宋朱熹，他不僅肯定進士科創設於隋朝，而且還十分明確地指出，煬帝大業二年（ 606 年），始建進士科。（《通鑑綱目》卷36 ）今查《隋書》、《資治通鑑》等史書，大業二年未見有設置進士科的記載，不知朱熹依據什麼？

主張進士科創設於唐朝的，歷史上也不乏其人。如唐武宗時宰相李德裕說："李唐御統，釐闕制度，立進士之科，正名也；行辭賦之選，從時也。"（夏竦：《文莊集》卷20 ）唐宣宗時右補闕裴庭裕也說："大中十年，鄭顥知擧後，宣宗索《科名記》，顥表曰：自武德已後，便有進士諸科。"（《東觀奏記》卷上）明代學者朱國楨也認爲，"進士科起於唐"。

（《湧幢小品》卷7）

關於上述兩說在歷史上的情況，鄧嗣禹在1934年寫的《中國科學制度起源考》一文中作了這樣的概括：“唐宋而後，主隋者漸衆；而在唐時，尚二說紛陳，莫衷一是”。（《史學年報》第2卷第1期）

解放以後，學者們對科學制度創立的時間，繼續進行研究和探討，提出了各種不同看法。主要有以下幾種：

一種看法認爲進士科創設於隋煬帝大業年間。具體的又有各種不同意見。張晋藩、邱遠猷認爲，“到隋煬帝時，開始設立進士科，用考試方法來選取進士。”（《科學制度史話》）毛禮銳等則認爲進士科創置於隋煬帝大業二年。他們在《中國古代教育史》中說：“隋煬帝大業二年始置進士科，這便是科學制度創立的開始。”顧樹森用更肯定的語言表述了這種意見。他寫道：“到了隋煬帝大業二年，始正式設置‘進士科’，實行以試策取士，雖然正史《煬帝本紀》與《資治通鑒》俱不載此說，但‘通鑒綱目’中則具有此目。證諸其他各方記載，可以斷定此種設置是確鑿無疑的。”（《中國歷代教育制度》）范文瀾持另外一種意見。他認爲進士科開始於大業三年。他說：“607年，隋煬帝定十科舉人，其中有‘文才秀美’一科，當即進士科。隋煬帝本

人是個文學家，創立進士科，以考試詩賦爲主，是不足爲奇的。這是科舉（主要是進士科）制度的開始”。(《中國通史簡編》(修訂本)第 3 編第 1 册）

另一種看法認爲進士科開始於隋文帝開皇十五或十六年（595或596年）。韓國磐在《關於科舉制度創置的兩點小考》一文中認爲，《大唐新語》、《通典》、《唐摭言》等書記載的材料，或言明經、進士兩科都是煬帝時所改建，或言進士科爲煬帝所創建，“實際並非如此”。他根據《舊唐書》和《新唐書》房玄齡本傳都記載玄齡十八歲“舉進士”，並參照房玄齡墓碑的記載，推斷“在開皇十五或十六年時，房玄齡被舉爲進士。因此，進士科必須是在開皇十五或十六年時已經出現。”（《隋唐五代史論集》）

同上述兩種認爲進士科創設於隋朝的看法不同，何忠禮認爲科舉制度起源於唐朝。他在1983年第 2 期《歷史研究》上著文《科舉制起源辨析》，提出中國封建社會的科舉制度具有三個特點。第一，士子應舉，原則上允許“投牒自進”，不必非得由公卿大臣或州郡長官特別推薦。第二，舉人及第或黜落必須通過嚴格的考校才能決定。第三，以進士科爲主要取士科目，士人定期赴試。他指出，在隋朝這三個特點都沒有形成。唐朝建立後具備了對選

舉制度實行重大變革的必要性和可能性。唐高祖武德五年（ 622 年）的詔書，“正式開創了科舉制的先河” 。科舉制度的三個特點逐漸形成。因此，他的結論是：“從南北朝後期起，科舉制已逐步萌芽，但三個特點基本具備，正式形成制度，應該是在李唐。”

綜上所述，我們可以看到，對中國封建社會影響深遠，前後持續了一千幾百年的科舉制度，它到底創立於何時，至今仍是一個尚待解開的謎。

（金林祥）

“桃花源”究竟在哪裏?

東晋詩人陶淵明在他那篇清新、飄逸、光彩而恬淡的《桃花源記並序》中，憧憬了一個自由、安樂的理想社會，那“芳草鮮美、落英繽紛”的桃源風光尤其令人神往和稱羨。

一千多年來，有人指責這桃花源是不存在的“烏托邦”，有人却能數說出桃花源的許多模特兒……

“桃花源”究竟是純屬虛構，還是有它眞實的原型？

湖南桃源縣西南十五公里的水溪，俯臨沅水，背倚青山，景色綺麗，松竹垂陰，被人稱作是陶淵明筆下的桃花源。唐代人在此開始建有寺觀。宋代更加興盛，並建造了漁人遇仙的“延請樓”。元末毀於火。明代景泰六年（1455年），又在此建造了殿宇，明代末年又毀於大火。直到清代光緒十八年

（1892年），又重修了“淵明祠”，並順着山勢以陶淵明的詩文命名建造了亭閣。諸如“桃花觀”、“集賢祠”、“躡風亭”、“探月亭”、“水源亭”、“纜船洲”等。

《學術月刊》1984年第7期載有劉自齊所寫的《〈桃花源記〉與湘西苗族》的文章，認爲“《桃花源記》所描繪的那幅沒有壓逼、沒有剝削、人人勞動、平等自由的美好的社會生活圖景，並非作者的憑空虛構，也不是幻想的再創造，而是切切實實的當時居住在武陵地區的苗族社會的寫眞。”

據《苗族簡史》記載，武陵地區的苗族人民開始了“鐵犂牛耕的農業生產方式，出現了自耕農的私有制，創造了父系民族初期的物質條件。但由於生產力還比較低，所能提供的剩餘生產品極少，因此，還產生不了突出的富戶和顯貴人物”，呈現出沒有階級壓逼、階級剝削的社會現象：“相命肆農耕，日入從所憩……”如此世外仙境一般的苗家社會，初時被人當作“異聞”傳播。除了陶淵明有所聞，並見之於他的詩篇外，還有一個東晋文人劉敬叔也在他的《異苑》中記述道：“元嘉初，武陵蠻人射鹿，逐入石穴，才容人。其人入穴，見其旁有梯，因上梯，豁然開朗、桑果蔚然”，這簡直是又一個“桃花源”，所不同的是，一位是漁家，一位

是獵戶罷了。

其他如武陵地區的苗族人民素有崇拜桃樹以及見客人“便邀還家，設酒殺雞作食”的習俗等等，都能說明陶淵明筆下的桃花源是指武陵地區的苗家社會。

然而，“雜取種種，合成一個”，這是文學作品塑造典型的成功的手法。除了桃源縣或苗家寨，被大詩人陶淵明選作《桃花源詩並記》原型的現實景境外，還有沒有其他地方呢？

古代海州即今連雲港市地區有兩個武陵的地名，一個是載入《魏書》的“武陵郡”，故城遺迹猶存，在今贛榆縣沙河城子村；一個是雲台山脈的宿城山西麓，至今保留有武陵古邑的地名。清咸豐元年以前，這裏一直地處五羊湖的東岸，由水路順山麓向南，直至海邊山盡處，有一小徑通入宿城山凹。

江蘇連雲港宿城的山凹，三面環山，一面向海，除了翻越虎口嶺，與外界無路可通。這樣一個僻在“東海隅”天然巧成的“塢壁”堡壘，中間却是一片坦蕩美麗的川原；山畔，竺篁搖曳，地名大竹園。東面臨海處，有一座半浮於海中的峻峭的山巒，狀如大船，故稱船山。山脚轉彎處，也有一條經過拓寬的石峽，逶迤通向高公島。這樣的世外樂土，陶

淵明在來到鬱洲以前，早就聞名。陶淵明在寫入桃花源的情景時說道：“復前行，欲窮其林，林盡水源，便得一山，山有一口，彷彿若有光，便捨船以口入，初極狹，方通人。復行數十步，豁然開朗，土地平曠，屋舍儼然，有良田美池，桑竹之屬”，這些描述，足以使我們產生有趣的聯想。而更重要的是：詩人陶淵明曾實實在在地親身到過這個地方。他在著名的《飲酒詩》裏唱道：“在昔曾遠遊，直至東海隅。”根據《晉書．地理志》的記載，鬱洲山於晉世應稱東海，當時的海州稱臨朐，隸屬於東海郡。所以，陶淵明所說的，“直至東海隅”的“遠遊”，正是處於東海一角的宿城高公島之行。

東晉隆安三年（399年），農民起事軍孫恩起於海上。隆安五年，第三次登陸，以水路攻京口（鎮江），直指建康（南京），攻克廣陵（揚州）。後浮海至鬱洲，打敗了鎮守在高公島的東晉將領高雅之。高公島即因高雅之而名，最後，起事軍又爲東晉鎮軍劉牢之所敗。由陶淵明的詩《始作鎮軍參軍經曲阿（丹陽）作》得知，陶淵明從隆安四年開始任鎮軍劉牢之的參軍，他“往來海上”，高公島戰爭期間，必親赴戰場，“登降千里餘”。然而，他“目倦川途異，必念山澤居”，身在宦途，也只是“暫與園田疏”，依然時刻懷念他的田園生涯。最

後還是要“終返班生廬”——返回他退隱的居處。

在這種心境下作劉牢之的鎮軍參軍，當然有覓求桃花源的心願，看到高公島雲山武陵郡中這秀麗的漁村，夾岸的桃林，鮮美的芳草，一徑通幽的石峽“小口”，他也必然會像作品中的漁人一樣“捨船從口入”去遊歷那“良田美池”、“桑竹垂陰”的宿城山凹。

南唐詩人李中早就意識到陶淵明到過宿城山。他在鬱洲山之遊以後，寫了《春日書懷寄朐山孫明府》詩，發出過“猶憐陶靖節，詩酒每相親”的感歎。蘇東坡也是知道陶淵明吟咏過鬱洲山的。他在回憶海州朐山之行的詩中，摹仿了陶淵明“在昔曾遠遊，直至東海隅”的詩意寫出過這樣的詩章：“我昔登朐山（今連雲港市海州錦屏山），出日登滄涼，欲濟東海縣，恨無石橋梁。”

清末兩江總督陶澍自稱是陶淵明的後裔，也是陶淵明的研究家，他曾著有《陶靖節先生年譜考異》一書，並於道光十六年（1836年）親自向道光帝旻寧講述了高公島、宿城一帶“雞犬桑麻”的“太平景象”。旻寧也認爲：“此境與桃花源何異？”這位封建皇上的“金口玉言”引起“海州人士逖聽騰歡，咸以鬱洲”爲“樂效”。

陶澍在宿城法起寺旁建起了“晋鎮軍參軍陶靖

節先生祠堂”，繞以長二十八尺，廣二十尺的西回廊，長三十二尺、寬二十五尺的東回廊，合《五柳先生傳》的文意，仿陶淵明故居的特點，在門前植五株柳樹，並栽植桃花，使陶祠“倚天照海，朱霞靄霄，雲台倍覺鮮明”。陶澍還爲陶祠書額：“羲皇丘人”，對聯是：“此間亦有南山，看雲歸欲夕，鳥倦知還，風景何殊栗裏；在昔曾遊東海，憶芳草緣溪，林花夾岸，煙村別出桃花源。”“晋鎮軍參軍陶靖節先生祠堂”隸書刻石的匾額至今尚存。飲譽中外的宿城山水，豐富了詩人桃花源的嘆味，滄桑十五世，昔年的“山有一口，彷彿若有光”，今已出入通達。

這個人間仙境般的“桃花源”究竟在哪兒呢？它可能還不只筆者陳述的以上幾處，嚴格地說，它還是一個僅僅被猜出了一部分的謎。

（李洪甫）

杜牧詩中的杏花村在何處？

每年二三月間，當那一樹樹杏花綻蕾欲放或是紛紛盛開之時，一些遷客騷人文士博學者，難免會想到杜牧的《杏花村》一詩："清明時節雨紛紛，路上行人欲斷魂。借問酒家何處有？牧童遙指杏花村。"杜牧詩中的杏花村在何處呢？數百年來，衆說紛紜；近數年來，爭論尤烈。

一說在山西省汾陽縣。近年來報刊雜誌上首先提出此說。理由是相傳自南北朝以來，汾陽即以產酒著名，汾酒享有"甘泉佳釀"之譽；天下杏花村之多難以勝數，而有這般名酒的杏花村確實獨在汾陽。但繆鉞編著的《杜牧年譜》（載《浙江大學文學院集刊》第1、2集）中，關於杜牧的生平事迹、每年行動，歷歷可考，却沒有他到過並州（唐代並州相當今山西陽曲以南、文水以北的汾水中游地區。

開元中改爲太原府）和邊塞的記載。所以，杜牧“借問”酒家，牧童“遙指”的杏花村，就不可能在山西省的汾陽縣了。

二說在安徽貴池縣城西。理由是杜牧在會昌四年（844 年）九月由黃州刺史遷池州刺史（唐池州治所秋浦縣，今安徽貴池），會昌六年九月又遷睦州刺史，在池州整整兩年；並且貴池縣城西有杏花村，素產名酒。所以清人郎遂寫了《貴池縣杏花村志》，將杜詩《杏花村》收入；後來《江南通志》亦將該詩收入，並言杜牧詩中的杏花村在貴池。這個理由較山西汾陽縣說法充分。但細細體味杜牧《杏花村》詩，疑竇也便接連而來：一是假如杜牧是在赴池州作官的路上，即會昌四年九月作此詩，離清明時節尚遠，何以會提及路上的斷魂之人呢？二是假如杜牧是在池州爲官時所寫，從會昌四年九月至第二年的清明時節，近半年之久，這位嗜酒的大詩人，難道不知城西數里的杏花村有好酒賣嗎？焉有向牧童“借問”之理呢？三是杜牧在貴池爲官，要吃杏花村酒，自有當差的服侍，怎會兀自尋覓酒店？因此，貴池說也有問題。

三說在江蘇豐縣城東南十五里處。其理由是：一、根據詩意，該詩爲杜牧途中所寫，由“路上”、“借問”說明杜牧對周圍的情況並不熟悉這一點可

知。那麼，杜牧在什麼時候路過豐縣的呢？査杜牧年譜，杜牧一生自外郡遷官赴京共四次；有三次過豐縣境：大和九年（ 835 年）由揚州節度掌書記遷監察御史，大中二年（ 848 年）八月由睦州刺史遷司勛員外郎，大中五年（ 851 年）秋由湖州刺史遷考功郎中，皆取道運河，經揚州、宋州（河南商丘）、汴州（河南開封）入京。大中二年杜牧曾作宋州寧陵縣記。豐縣杏花村即在運河至宋州的道上。遠古，豐縣曾屬宋；並且豐縣是劉邦的故鄉，所以杜牧過豐縣境，寫一首《杏花村》的詩，是合乎情理的。二、宋人蘇軾寫了一首關於豐縣朱陳村嫁娶圖的詩，詩中寫道："我是朱陳舊使君，勸農曾入杏花村。而今風物那堪畫，縣吏催錢夜打門。"言宋時豐縣杏花村勝景破壞，猜拳行令豪飲美酒已被縣吏打門代替，其詩暗合杜牧《杏花村》詩。蘇軾生活的年代離杜牧僅晚一百餘年，他對杜牧杏花村的地址比他以後的人更清楚，因而較可信。三、《豐縣志》最早修於明代，從最早版本的《豐縣志》始，版版皆收杜牧《杏花村》一詩入"藝文"；爾後的《徐州府志》亦屢次收入。而安徽貴池郎遂的《杏花村志》是清人的作品；遲於明版《豐縣志》，更遲於宋代蘇軾的作品。然而如今豐縣城東南十五里一帶並無杏花村。只有一村，今名張杏行，至今家家門

前院裏尚且植杏三五株，可是該村向不產酒，看來豐縣說亦難以讓人置信。

四說是泛指。理由是中國杏花村很多，詩人不可能指專一的杏花村。不少人認爲此說“非矣”；杜牧是一位憂國憂民的大詩人，豈能無病呻吟？假如他不親眼見到一個杏花村，他的詩興豈能無感而發呢？

看來，杜牧詩中杏花村是確有無疑的，這位才學顯赫的杜樊川，寫的是哪個杏花村呢？這確是中國文化史上的一謎，何日能解開呢？

（王文升）

歷史上有否"八仙"其人?

八仙是中國民間所喜愛的仙人。"八仙過海，各顯神通"這個成語，在中國幾乎家喻戶曉。那麼，八仙在歷史上是否實有其人，八仙的神話傳說又是怎樣演變的呢？

據有人研究，"八仙"一詞，比鐵拐李等八仙的出現要早得多。他們認爲漢、六朝時已有"八仙"一詞，它原是漢晋以來神仙家所幻想的一組仙人，像盛唐時有"飲中八仙"一樣。在漢唐時代，"八仙"只是一個空泛的名詞，與鐵拐李、鍾離權等有名有姓的八仙還沒有直接的關係。

現在公認的鐵拐李、鍾離權、藍采和、張果老、何仙姑、呂洞賓、韓湘子、曹國舅這八仙，似乎到明中葉才確定下來。據趙景深《八仙傳說》指出，在元代，甚至在明代前期，八仙究竟是哪幾位，尚



八仙圖（蘇州桃花塢年畫）







無定論。在元代馬致遠的《呂洞賓三醉岳陽樓》中，八位神仙，何仙姑榜上無名，多了一個徐仙翁。在另一些戲劇中，也有類似"重男輕女"的傾向，這回頂替何仙姑的是張四郎。或有了何仙姑，又缺了曹國舅；甚至無張果老、何仙姑，而又冒出了風僧壽、元壺子。但徐仙翁在八仙中是經常有位置的，後來才不知不覺爲何仙姑所取代。自從明代吳元泰《東遊記》和湯顯祖《邯鄲夢》問世後，八仙就按現在流行的八位固定下來了。

八仙並不是人們憑空杜撰出來的，而是有歷史人物爲依據的。但到底是哪幾位歷史人物，說法一直各異。鐵拐李，一說姓李，名洪水，隋朝峽人。魯迅在《中國小說史略》第十六篇《明之神魔小說》中，又說鐵拐姓李，名玄。趙翼《陔餘叢考》中記載，鐵拐本姓劉；也有的書說他姓岳、姓姚，等等。張果老，原名張果，有關他的記載，最早見於唐代鄭處誨的《明皇雜錄》等書。張果其人，在《舊唐書》、《新唐書》中都有較詳細的記載，說他詭稱生於堯時，長生不老，因此不知他的籍貫和生平，武則天、唐玄宗似乎都信以爲眞，派使者去請他出山，曾出入宮廷，等等。何仙姑的事迹見於宋人著《集仙傳》，說她是唐代零陵人；《續通考》則說她是武則天時代的人，生於廣東增城，是何泰之女。

韓湘子，是大名鼎鼎的文學家韓愈的侄孫，進士出身，官至大理丞。他成仙的傳說，最早見於唐代段成式的《酉陽雜俎》。至於曹國舅，據《續文獻通考》以明代陳仁鈞《潛確類書》所載，是宋丞相曹彬的兒子、曹太后的弟弟。然而《宋史》中記載曹彬子、曹太后弟曹佾，未嘗有成仙之事，此外又別無曹國舅成仙的記載。因此趙翼在《陔餘叢考》中對此提出了質疑。

有人說"呂洞賓、鍾離權、藍采和純屬民間傳說"。其實這三位在歷史上也是有案可查的。在八仙的來歷中，故事最多，分歧最大的是呂洞賓。歷來大多數的研究者都認爲，呂洞賓姓呂名岩，唐末人。《全唐詩》、《詞綜》中都收有呂洞賓的詩。趙景深在《八仙傳說》中，列舉宋代有關呂洞賓的記載五條，指出宋代羅大經《鶴林玉露》、洪邁《夷堅志》及《集仙傳》等書均有記載。明代有關呂洞賓的文章更多，有的說他是唐禮部侍郎呂渭之後，唐末舉進士不第；也有的說他咸通中進士及第，做過縣令。對他的籍貫，也有二說：一說是唐京兆人，而《宋史・陳摶傳》又說他是唐關西人，活了一百多歲。關於他的字"洞賓"，還有一段有趣的傳說，馮吉在《文匯報》曾載文談到他，據說他因時局混亂，看破紅塵，遂棄官携妻出走隱居，老夫妻倆住

在山洞中，相敬如賓，故而得名。在八仙中，只有呂洞賓與張果老兩位是正史中有記載的。鍾離權，《全唐詩》卷三十一傳中稱他是唐咸陽人，號和谷子，曾遇老人授仙訣，後傳道入崆峒山。《集仙傳》則說他在“唐末入終南山”。《全唐詩》收有鍾離權詩一首。他自稱“天下都散漢鍾離權”，後人誤稱他爲漢鍾離。《歷代神仙史》把他列爲漢代神仙，漢大將鍾離權，後又有人附會爲漢代將軍鍾離昧，結果是越說越離譜了。關於藍采和，陸游《南唐書》等書均有記載，說是唐末逸士。據說他着夏服絮彩，冬天常臥於冰雪之中，還常在長安市中攜藍而歌，並自稱爲藍采和。元代《藍采和》雜劇又說他原名許堅，藍采和只是樂名，《全唐詩》也收有許堅的詩，註明是廬江人。

八仙的來歷，在清代已引起了不少學者的注意和考證。乾嘉學派的趙翼在《陔餘叢考》中指出，韓湘“初不言其有異術”，是一種附會；曹國舅成仙的傳說，與《宋史》中曹佾的記載不符，等等。魯迅在《中國小說史略》中，對八仙的故事作過評價，認爲這些故事最初是由流傳在人民口頭上的一些民間故事結集起來，但在社會上影響很大。解放後，上海古典文學出版社刊行過《四遊記》，其中的《東遊記》，就是專門講八仙過海故事的。

回頭看看八仙的演變過程，也很有意思。我們可以從中發現，八仙的交椅坐得很不安穩，時常有別的仙翁來湊熱鬧，企圖把當選者拉下馬來，取而代之。看來，他們捧的也不是鐵飯碗，幸虧他們事迹卓著，又頗得民衆喜愛，才得以存名於史册並流傳了下來。

（王朝日）

孫悟空的“模特兒”是什麼?

中國明代問世的著名神話小說《西遊記》，前人曾有古今“第一奇書”之論。其中孫悟空這個極富英雄氣概的浪漫藝術形象，人們歷來在他的“血統”、“國籍”，亦即“模特兒”的問題上議論不止。原來，還在本世紀二十年代，就有人從研究中發現到印度古代叙事詩《羅摩衍那》中那個智勇雙全、不怕困難、樂於助人而又會飛的“哈奴曼”神猴，很可能就是中國小說中“孫悟空”典型形象的“一個背影”。

據三國時代從印度譯入的《六度集經》與南北朝期間輸進的《出三藏紀要》、《雜寶藏經》等佛書印證，早在一千多年以前，印度神話傳說中“人王與猴王共戰邪龍”、“猴猿大鬧天宮”的故事，就已在僧徒和民衆間廣爲流傳了。



神話小說《西遊記》中人物孫悟空(蘇州桃花塢年畫)

自唐宋後，更因玄奘隻身出走西域，取絲綢之路遍訪天竺（印度）的眞實經歷被人們神化宣揚，口碑傳聞，於是引來一位曾經"博及羣書"而酷愛"野言稗史"的飽學之士加以佐撰，他就是"性敏多慧"的《西遊記》作者"射陽山人"吳承恩。

不言而喻，這位傑出的文學大師在艱苦的藝術



構思並搜集材料的再創造過程中，不僅認眞參考研究了《大唐西域記》之類的文獻名著，也必然了解過五代宋元以來廣泛流行於市井的《大唐三藏取經詩話》等“俗講”宗教文學。這當中，他或許聽及過佛道友人爲其轉述的那些天竺“神猴法身”的奇聞故事。正如魯迅先生《中國小說史略》所闡明的：

“魏晉以來，漸開釋典，天竺故事亦流傳世間，文人喜其穎異，於有意或無意中用之，遂蛻化爲國有……”這便是猜測孫悟空是依據哈奴曼來創作的由來。

然而有人却認爲在遠古盛傳的中國神話篇內，已早有禹的兒子啓，是天地間裂石而生之人。又據《國語．魯語》，也記載着“夔一足，越人謂之猱，人面猴身能言”的野人軼事。此外又如《吳越春秋》、《搜神記》、唐宋傳奇及後來的話本說唱，都不乏關於猴人，淮渦水神無支祁等白猿成精作怪的種種神異典故。

那麼，如此衆多的記述，是否就能夠完全地推却掉“猴子的故事”“引進”哈奴曼之嫌呢？其實也很難肯定。因爲在中外古今文化與科技的研究實踐業已表明，世界各民族之間的相互影響與往來交流是可能的，也是不斷發展和變化着的。這在今天若借鑒比較文學的觀點來看，則孫悟空不僅可以“引進”，其實也早就“輸出”去了。據最新的消息報告：人們在非洲西部偏遠的尼日利亞進行考古挖掘時，竟然在深埋於地下 3. 5 米的古代陵墓裏，出土了一個威風凜凜的“齊天大聖——孫悟空”雕像。他頭戴發光的皇冠，身披金箔製成的戰袍，右脚踏着一塊象徵雲霧的翡翠雕刻。碧玉猴王無論從衣飾

和神態來看，都酷似中國傳說中的美猴王孫悟空形象。

好奇者或許會抉疑發問：“孫悟空怎麼會飛到遙遠的非洲西部去了呢？”有人據此猜想，它可能正是中國古代文化對外巨大影響的反映。也有人提出：這個“猴子的典型”，恐怕是中外文化所共有的“綜合”形象。但更有人不置可否。孰是孰非，尚有待於學者、專家們作出進一步的探究與考證。

（華　葉）

灶神究竟是誰?

過去，每當農曆臘月二十三或二十四，中國絕大多數人家都要祭灶神，即“送灶”。民間傳說，每家灶頭都有一位“灶君”——灶神老爺。舊歲逝去前夕，灶神老爺按例要上天稟報所在人家一年的善惡，以供玉皇大帝決定賜福或降災時抉擇。人們對這位駐管在自己家裏的灶神老爺不敢等閑視之，唯恐他打小報告；故在送他上天前，總要供些酒菜和飴糖（麥芽糖）封住他的嘴，免得他在玉皇大帝面前說三道四，直至除夕再把他接回來。一年一度的祭灶神活動，成了中華民族獨特的帶有幽默色彩的民俗文化活動之一。宋代詩人范成大曾寫了一首《祭灶詞》，對祭灶的習俗作了生動的淋漓盡致的描繪：“古傳臘月二十四，灶君朝天欲言事。雲車風馬小留連，家有懷盤豐典祀。豬頭爛熟雙魚鮮，

豆沙甘鬆粉餌圓。男兒酌獻女兒避，酹酒燒錢灶君喜。婢子鬥爭君莫聞，貓犬觸穢君莫嗔。送君醉飽登天門，杓長杓短勿復云，乞取利市歸來分”。這種有趣滑稽的場景，事隔一千餘年的今天，在中國部分地區仍可看到。令人驚奇的是，習俗模式自有文獻記載以來，幾乎沒多大變化。漢應劭《風俗通·灶神》轉錄《禮器記》的規定，其“祭禮卑下”，供品也只是“盛食於盆，盛酒於瓶”。祭灶神歷來是一種級別較抵，但流傳廣泛的具有戲謔性的祭祀活動；古往今來，如出一轍。

既然祭灶習俗由來已久，但灶神老爺究竟是誰呢？可誰也說不清楚。

一種意見認爲，灶神老爺原是一位上古帝王或其後裔。但是究竟具體指誰，各家說法卻不同。《淮南子·氾論》說：“炎帝作火死而爲灶。”高誘注：“炎帝、神農，以火德王天下，死托祀於灶神。”《太平御覽》卷186引《淮南子》佚文云：“黃帝作灶，死爲灶神。”俞正燮《癸巳存稿》卷13“灶神”條引《許慎異義》說：“灶神，古《周禮》說，顓頊有子曰犁，爲祝融，祀以爲灶神。”

另一種意見認爲灶神是美女型的一個普通人。《莊子·達生》記載人世間的鬼物，其中“灶有髻”是一種。《經典釋文》引司馬彪云：“髻，灶神，

著赤衣，狀如美女。"《酉陽雜俎·諾皐記上》說："灶神名隗，狀如美女。又姓張名單，字子郭。夫人字卿忌，有六女，皆名察洽。"

還有一種意見認爲灶神即是《史記·封禪書》索隱《白澤圖》所述："火之精曰宋無忌"。《三國志·魏志·管輅傳》對上述作了解釋："王基家賤婦生一兒，墮地，即走入灶中。輅曰：'直宋無忌之妖，將其入灶也。'"顯然，管輅把宋無忌當作了灶神。

有的學者認爲灶神就是灶頭邊常見的蟑螂。袁珂在《神話論文集·漫話灶神和祭灶》一文中說："這種常見於灶上的小生物，古以爲神物(或鬼物)，崇而祀之，將它作了灶神。殷周鼎彝，多以蟬紋爲飾，所刻繪的就是這麼一種東西。"

至於民間關於灶神來歷的傳說則更多了。有的說灶神爺原是一名貪官，被人一巴掌貼在灶上，眼睜睜看人吃美食。有的說灶神爺原是一位喜新厭舊的薄情男子，遺棄前妻後，坐吃山空，淪爲乞丐，流落他鄉，飢寒中被一婦人收留，溫飽後才發現婦人是他的前妻，一時慚愧，無地自容，一頭鑽進了灶坑，死在其中，嗣後，封爲灶神。還有的傳說說他原是個賭棍，甚至與土地爺賭起老婆來。然而，范成大《祭灶詞》中刻畫的灶神形象，又似乎是一

位貪嘴耳軟的好好老頭。灶神究竟是誰呢？看來是很難弄清楚的啊！

（陳勤建）

中國古代神話
爲什麼不發達？

中國現存神話是不夠發達的。

中國神話中的神多屬獸形、半人半獸形或幾種動物的合體。按照規律，“神”應該從獸形向人形發展。發達的希臘神話中的神則多具人形，富有人情味。中國神話的概念神少，自然神、氏族神多；大量“遠國異人”的描繪，奇形怪狀，各具特徵；無完整的神系，沒有主神，神話故事也多零碎、片段、分散，許多事情沒有形成較完整的、系統的神話形象、神話組織。這些正是不發達神話的特點。對照於發達的希臘神話，我們會得出這麼一個結論。

但中國神話爲什麼呈現這麼一個不夠發達的局面呢？

胡適在《白話文學史》裏說：“古代的中國民族是一種樸實而不富於想象力的民族。他們生在溫

帶與寒帶之間，天然的供給遠沒有南方民族的豐厚，他們須要時時對天然奮鬥，不能像熱帶民族那樣懶洋洋地睡在棕櫚樹下白日見鬼，白晝做夢。所以《三百篇》裏竟沒有神話的遺迹。所有的一點點神話如《生民》、《玄鳥》的'感生'故事，其中人物不過是祖宗與上帝而已。"把中國神話的不發達歸結爲民族氣質的重實際而不富於幻想。

魯迅在他的力作《中國小說史略第二篇》裏推究中國神話不發達的原因道："中國神話之所以僅存零星者，說者謂有二故：一者華土之民，先居黃河流域，頗乏天惠，其生也勤，故重實際而黜玄想，不更能集古傳以成大文。二者孔子出，以修身齊家治國平天下等實用爲教，不欲言鬼神，太古荒唐之說，俱爲儒者所不道，故其後不特無所光大，而又有散亡。然詳案之，其故殆尤在神鬼之不別。天神地祇人鬼，古者雖若有辨，而人鬼亦得爲神祇。人神淆雜，則原始信仰無由蛻盡；原始信仰存則類於傳說之言日出而不已，而舊有者於是僵死，新出者亦更無光燄也。"魯迅的分析有三個要點：一是說由於地理環境的不優越，養成了中國人重實際輕玄想的民族性格，在這種民族精神之下，零碎落後的神話難以發展爲完整而發達的神話。二是說由於儒家的崇尚實際，不務玄虛，所以古代流傳下來的神

話（“荒唐之說”），不但沒得到發展，反而日漸散失。三是說由於中國人的觀念中，天神、地神和人鬼混淆不分，這樣，人死爲鬼的傳說天天產生，就必然排擠掉神話的地位，使神話日漸淪落，不能發展。

茅盾的《神話研究》一書認爲，中國神話的不夠發達，原因有二：一爲神話的歷史化，二爲當時社會上沒有激動全民族心靈的大事件以誘引講述神話故事的詩人出現。神話的歷史化，固然也保存了相當的神話；但神話的歷史化太早，便容易使神話僵死。至於誘引“神話詩人”產生的大事件，在武王伐紂以後，便似乎沒有。穆王西征，一定是當時激動全民族心靈的大事件，所以後來就有了神話的《穆天子傳》。自武王以至平王東遷，中國北方人民過的是“散文”的生活，不是“史詩”的生活，民間流傳的原始時代的神話得不到新刺激以向前發展，結果自然是漸趨僵死。散文的生活是現實主義的，史詩的生活是浪漫型的，後者對神話的產生是不可缺少的條件，同時也是神話發展的依據。

高亨在《上古神話》裏，提出這麼幾點見解。第一，上古神話原在口頭流傳，經過後世記錄，才有可能完整地保存至今。但中國古代沒有記述神話的專書，許多神話根本無人寫在書上，以致故事失

傳。封建社會的人多以歷史的尺度來衡量神話，却以爲“其言不雅馴，荐紳先生唯言之”，（《史記·五帝本紀》）這樣就使大批神話散失了。第二，封建社會裏，尤其是先秦時代，也有人在著書立說時涉及神話。這客觀上保存了少數簡單的片段的故事，但由於著書時所應用的神話，無非是取其一端，作爲文章的論據，所以不會全文摘引，這就使原來完整的系統的故事，變得支離破碎了。第三，歷史上幾經焚書，書中所寫到或涉及的神話故事也就隨之消亡了。如司馬遷《史記·大宛列傳》裏提到的《禹本紀》、《歸藏》，多言怪物神異之事，現在却見不到了。

呂振羽在《殷周社會研究》、楊公驥在《中國文學》第一册裏則從經濟生活的角度來探討這個問題。他們認爲，希臘神話之所以富有人情味，曲折有致，而且較有體系，與希臘古代的商業經濟有關。商業經濟能增進民族文化的交流，擴大人的的眼界，活躍人們的思想，鍛煉、提高人們的思維能力，而這些正是神話賴以向前發展並發展爲發達神話的重要條件。史前期的低級經濟產生了與之相適應的神話，而社會由野蠻進入文明時期的先進的商業經濟，則是神話由零碎向完整、由片面向系統、由獸形向人形發展的必要條件。而中國由原始社會向奴隸社

會轉化的過程中，是保持着原來的農耕經濟及建立於其上的一系列宗法思想、專制政體的，因此就缺乏一種民主的空氣、活潑的思想、幻想的必需，所以也就沒能發展爲發達的神話。

中國神話爲什麼不發達，這是一個比較複雜的問題，因爲它牽涉到神話產生的地理環境和經濟條件，涉及到民族精神、文學藝術等一系列因素。大家不妨去求索一番。

（東　生）

指南針的"始祖"是什麼？最初樣式如何？

"預兆資產階級社會到來的三項偉大發明"之一的指南針，原理簡單，結構也不複雜，但如果你對它的"身世"稍感興趣的話，就會發現許許多多的謎團。

長期以來，指南針"族史"上最成問題的是：它的"始祖"究竟是誰？產生於何時？最初樣式如何？

我們知道，指南針是根據物理學上的磁學原理發明的，它的出現與人們對磁力的發現及磁的指極性的發現是分不開的。明確提出磁石能吸鐵的最早記載是公元前三世紀時的《呂氏春秋》："慈（磁）石召鐵，或引之也"。時代相隔不遠的《鬼谷子·謀篇》上也有"若磁石之取針"的話。現代磁學告訴我們，地球本身就是一個大的磁體，它的兩個極

分别接近於地球的南極和北極。所以當我們把磁體支掛起來，無論如何撥動，當它靜止時，必然是一端指向北方，一端指向南方的。對於磁體這種指極物性的記錄，在公元前三世紀時的《韓非子》中已有披露："夫人臣侵其主也，如地形焉，即漸以往，使人主失其端，東西易向，而不自知。故先王立司南，以端朝夕"。所謂"端朝夕"就是正四方的意思。顯而易見，我們的祖先至遲在公元前三世紀已普遍地認識到磁的指南性和吸鐵性了。那麼磁的吸鐵性和指極性最早究竟發現於何時呢？雖然不少學者辛勤探究，但終因文獻記載的缺乏和局限，而使它們成爲數千年來爭論不休的一個謎。

由於磁體的吸鐵性及指南性最早發現於何時還不能確切地斷定，故如指南針這樣的磁指南器最早產生於何時也就自然而然不甚了了。就目前而論，"司南"說佔上風。它根據《韓非子·有度篇》："故先王立司南，以端朝夕"，認爲戰國時期就有了中國最早的磁指南器——司南。它並且依據《論衡·是應篇》："司南之杓，投之於地，其柢指南"。考證說：司南是用天然磁石琢成勺形，它的勺底呈球狀，將其南極磨成勺子的長柄，然後放在地盤上，盤的四周刻着"八干"（甲、乙、丙、丁、庚、辛、壬、癸）、"十二支"（子、丑、寅、卯、辰、巳、

午、未、申、酉、戌、亥）、“四維”（乾、坤、巽、艮）二十四方位，盤子中央有直徑5－10厘米磨得很光滑的地方用來放勺。使用時，將勺輕撥，使之轉動，等勺停下來，它的長柄便指向南方。

但有些細心的學者根據上述史料反問道：不是說“先王立司南”嗎，那麼這“先王”到底是指何代的先王呢？這不可不謂是對“司南”說的挑戰。天然磁石磁性不強，很難想像經琢磨震動後還能指南。同時當時的人很難定出磁石的南北極。如不按南北極方向製勺，則勺縱有磁性也不會指南。爲什麼要製成勺形，而不能製得更簡單些呢？這就是“指南魚”說的主要觀點。此外，他們認爲，除《韓非子》、《論衡》二書有“司南”的資料外，六朝以前的其他文獻均無司南的記載，甚至還把司南與指南車混淆。他們認爲目前發現的關於磁性指南儀器的最早明確記載是北宋曾公亮著的《武經總要》中的“指南魚”。這是一種用薄鐵葉剪成的二寸長的魚形物，通過焠火，磁化等手段而賦與磁性，“用時置水碗於無風處，平放魚在水面令浮，其首常南向午也”。

無論是“司南”說，還是“指南魚”說，都各言之有理。但如果說最早明確記載磁性指南儀器的是《武經總要》，似乎是過於保守了。究竟孰是孰

非呢？或者說還有沒有第三種可能呢？這尚有待於矢志於此的學者和讀者，從浩瀚的文獻中去發掘，另外，也有待於考古的新發現。

從指南針發展史來看，它的大發展是與人造磁體的出現分不開的。那麼，人造磁體又是何時“誕生”的呢？西漢時的《淮南子·萬畢術記》中記載：“取鷄血與針磨擣之，以和磁石，用塗棋頭，曝乾之，置局上，即相拒不休”。但這是否最早出現的人造磁體呢？那還是一個問號。

此外，通常都認爲北宋沈括的《夢溪筆談》是最早記載指南針的，“方家以磁石磨針鋒，則能指南”。《夢溪筆談》還詳細地介紹了指南針的四種裝製方法：水浮法、指甲旋定法、碗唇旋定法、縷懸法。然而新近出版的《中國史稿》第5冊寫道：北宋仁宗慶曆元年（1041年）《塋原總錄》提到，要定四正的方向，必須取丙午方向的針，等到針擺動停止時，中而格之，才能得到正確的方向。這樣，便將指南針的記載推前了幾十年。

最初的指南針沒有方位盤，但不久後人們便給浮式指南針加上固定有二十四向的圓形方位盤，這就是水羅經盤。只要看一下磁針在方位盤上的位置，便能定出方向來，這無疑是指南針發展史上的一大進步。有關羅盤的記載，目前所知，最早見諸南宋

曾三異的《因話錄》，但羅盤最古記載這頂桂冠是否非《因話錄》莫屬呢？下結論似乎還爲時過早。親愛的讀者，你有興趣探一探指南針“身世”的迷宮嗎？

（后志剛）

中國造紙始於何時?

造紙術是中國古代四大發明之一，但究竟誰是紙的發明者呢？人們通常回答是：東漢的蔡倫。其依據是范曄的《後漢書．蔡倫傳》："（蔡）倫乃造意用樹膚（皮）、麻頭及敝布、魚網以爲紙，元興元年奏上之。帝善其能，自是莫不從用焉，故天下咸稱'蔡侯紙'。"這裏范曄使用的"造意"一詞，包含有發明創造的意思。因此人們往往把蔡倫向漢和帝獻紙的公元105年作爲紙的誕生時間。

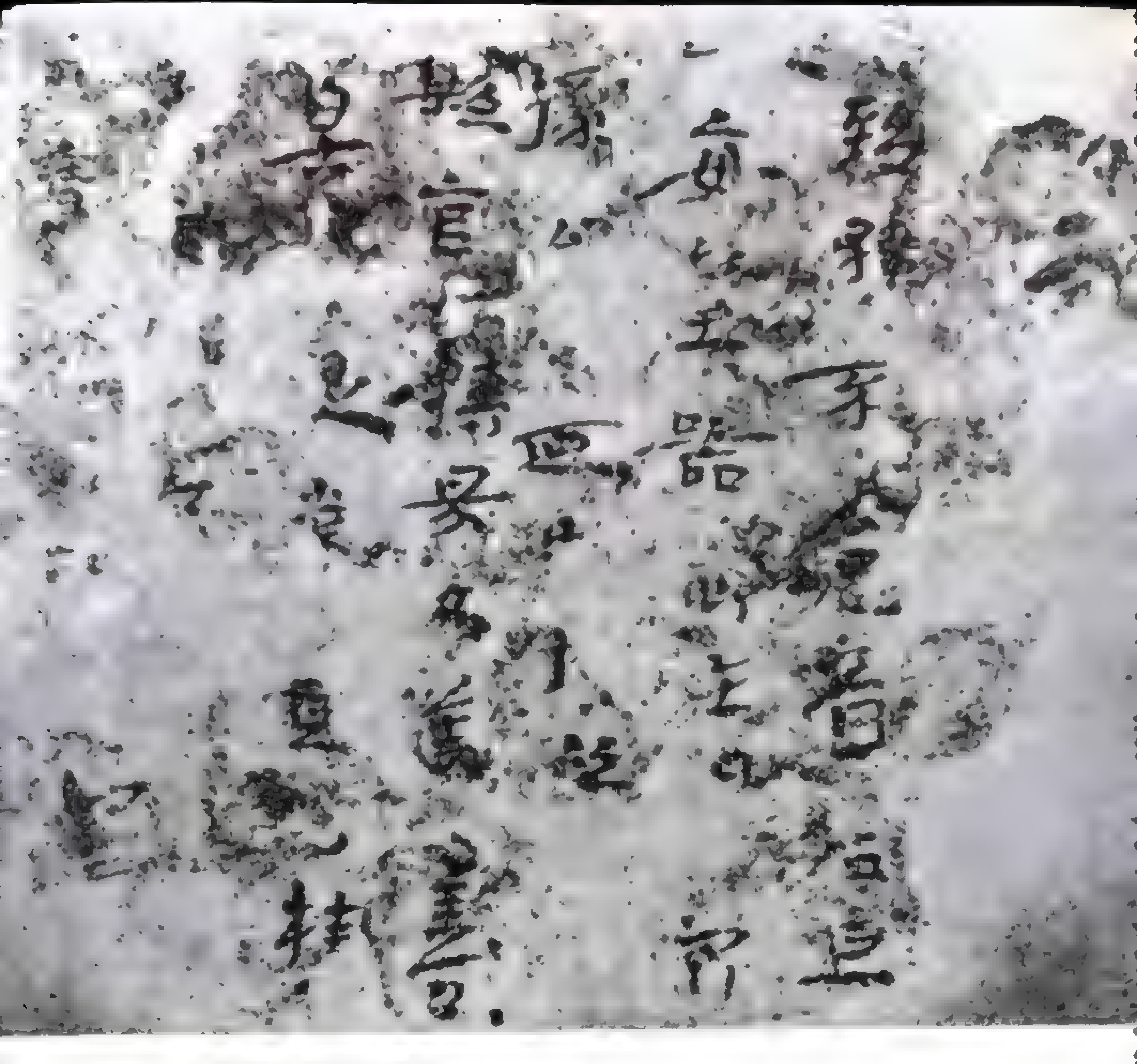
《後漢書》關於蔡倫造紙的說法與其他古文獻記載有很大出入，關於蔡倫事迹的最早歷史記載，當推東漢時官修的國史《東觀漢記．蔡倫傳》。它是曹壽、延篤等人於東漢桓帝元嘉元年所撰。這距蔡倫之死不到30年。《東觀漢記》一書在隋唐時代尚存，宋元以後方失佚。今傳本是後人所輯錄，已

失原書之眞。査隋代虞世南《北堂書鈔》(卷104)、唐代歐陽詢《藝文類聚》(卷58)、徐堅《初學記》(卷21),引原書《東觀漢記‧蔡倫傳》,均作:“黃門蔡倫,典作尚方作紙,所謂‘蔡侯紙’也。”原書只說蔡倫主管(即“典”)少府所屬尚方造紙,根本沒有蔡倫發明紙的意思。

蔡倫於公元75年入宮爲宦官,歷任小黃門、中常侍、尚方令、龍亭侯、長樂太僕,最後於121年因捲入宮廷內訌而服毒自殺。故所謂蔡侯紙實出於尚方內衆工匠之手,而決非身爲尚方令的蔡倫所親製。封建時代將蔡倫奉爲“紙神”,建祠修廟,焚香祭祀,自然是神化了蔡倫。但貶低蔡倫在造紙史上的歷史作用也是不對的。尚方令蔡倫組織尚方擴大造紙原料來源,製作價廉物美的良紙,以代替舊書寫材料竹簡和縑帛。他不愧爲歷史上傑出的科學家。

然而,近代西漢麻紙的發現,給東漢蔡倫造紙說以巨大的衝擊。已故的考古學家黃文弼於1933年在新疆羅布綽爾古烽燧遺址掘得一片西漢中葉的古紙。從外觀看爲粗糙的麻紙,大小爲4×10厘米(報導誤爲40×100厘米)。可惜此片古紙當時未作分析化驗,後又毀於三十年代戰火,現僅存此物照片。

1957年5月西安市東郊灞橋又出土一疊西漢前



在甘肅居延發現的麻紙

期古紙，呈米黃色，質地粗糙，已成碎片，最大的一塊長寬均爲10厘米。紙上有明顯的布紋，並附着綠色銅銹老斑。經反復檢驗，其主要原料爲大麻，夾雜少量苧麻。它是世界上現存最早的植物纖維紙，現陳列在陝西省博物館和中國歷史博物館。但也有少數學者認爲它不是考古工作者按科學方法發掘的，對它是否爲漢紙表示懷疑。

1973－1974年，甘肅漢居延遺址又發掘出兩張

西漢後期的麻紙。它再次證明了造紙法是西漢勞動人民的創造。迄今爲止出土的西漢古紙數量不多，並且紙都作爲雜用。目前尚未發現西漢用於書寫的紙張。因此發掘更多的西漢古紙，成爲解開造紙術起源之謎的關鍵。除以科學方法考古發掘外，尚應重視對古紙的分析化驗工作。

學術界關於造紙術起源的分歧，還在於對古籍中關於造紙的主要記載看法不同。先秦文獻中並沒有出現“紙”字。最早解釋紙字含義的是東漢許愼的《說文解字》。它倡導最初的紙是以絲絮爲原料，按漂絮原理而製成的說法。而也有學者認爲絮紙沒有韌度，從技術上否定用絲絮造紙的可行性。因此關於造紙文獻資料的搜集、考證，並與考古發掘相印證，仍然是很重要的。

（王慶余）

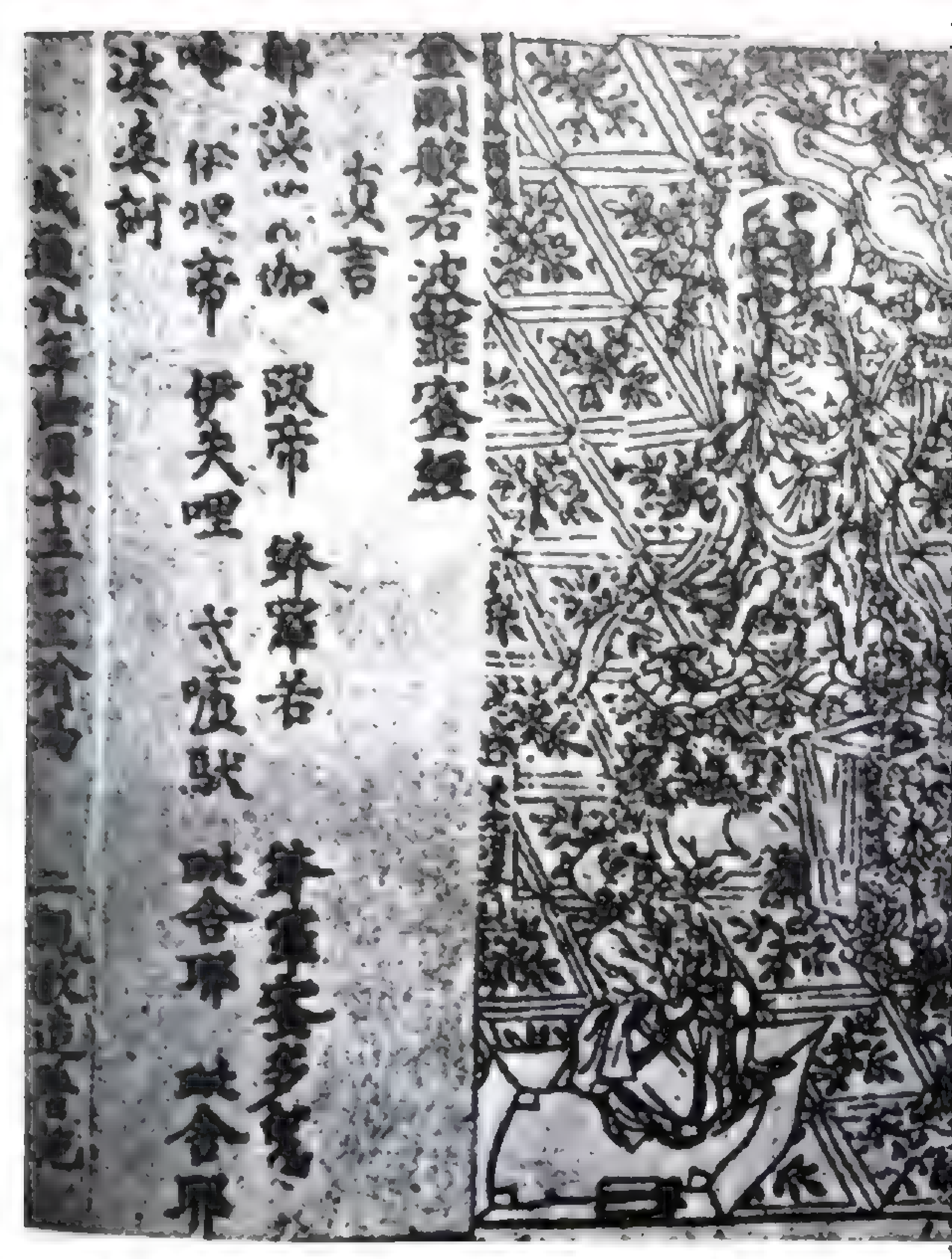
何爲世上最早的雕版印刷品？

雕版印刷術是中國古代四大發明之一，它的出現，擺脫了人工謄抄書籍的局面。然而，雕版印刷術究竟產生於何時？學術界衆說紛紜，莫衷一是。

概括地說，有漢、東晉、六朝、隋、唐、五代、北宋七種說法。雕版印刷的出現是中國歷史上印章與拓石結合的結果。所謂拓石就是用紙在刻有文字的石碑上拓印。人們用堅韌柔軟的白紙，先用水浸濕，貼在石碑的文字上，然後用碎布、帛絮紮成的小槌子，在紙上輕輕地均勻捶拍，再刷上一層墨汁，略乾後揭下紙張，就成了黑底白字的讀物。印章則是人們所熟悉的。值得一提的是，東晉時有一塊四寸見方的印章，上面刻有一百二十多字的道教符咒，簡直像一篇短文。印章多用陽文，結果是白底黑字，既清楚又好看，但印章的面積小，刻印的字數有限。

拓石則一次可拓印很多字，面積比印章大，不過因碑文多用陰文，產品多爲黑底白字，不夠清晰，不利於閱讀。倘若印章與拓石二者能相互取長補短，豈不完美？雕版印刷術的發明者正好完成了這一使命。漢代紙的發明，和四、五世紀間烟臬墨的出現，則爲雕版印刷提供了物質條件。因此，漢、東晉兩種看法可以排除。另外，根據現有的史料與已發現的實物，五代與北宋兩種說法基本可以否定。

歷史上曾經有人把五代的馮道尊爲雕版印刷的創始人。《舊五代史》記載："時以諸經舛繆，（馮道）與同列李愚委學官田敏等，取西京鄭覃所刻石經雕爲印板，流佈天下，後進賴之"。明朝陸深的《金台紀聞》云："後唐明宗長興三年，令國子監校定九經，雕印賣之，其議出於馮道。此刻書之始也"。五代年間，後唐宰相馮道，發現以往的刻印多爲佛、道等家的著作，認爲儒家經典對於封建統治階級來說更爲需要。於是建議後唐明宗下令刻印，並由當時最高學府國子監校定。從後唐長興三年（932 年）至後周廣順三年（953 年）止，共花費了22年，方才完成儒家九經的刻印任務。通常所指的監本就始於此。這是中國歷史上第一次大規模用雕版印刷術刻印書籍。馮道確實對印刷術起了很大的推動作用，但不應當把他誤認爲印刷術的發明



《金剛經》雕版本的扉頁《釋迦牟尼佛說法圖》(現藏大英博物館)



人。

由此可見，雕版印刷術出現在六朝、隋、唐三代的可能性較大。從已有研究成果來看，關於唐代尤其是唐初之說的根據較多。唐朝元稹爲白居易詩集作序說："而樂天（即白居易）《秦中吟》、《賀雨》、《諷諭》等篇，時人罕能知者。然而二十年間，禁省觀寺、郵候牆壁之上無不書，王公妾婦、牛童馬走之口無不道。至於繕寫模勒，炫賣於市井，或持之以交茗酒者，處處皆是，……長慶四年（825年）冬十二月十日"。模勒便是模刻，炫賣就是在街上叫賣，還可以拿刻印的白居易詩來換茶換酒。當時外國如朝鮮、日本都搶着購買白居易詩，元稹所描寫的流行盛況絕非言過其實，可見九世紀初印刷術的應用已擴大到人民所愛好諷咏的詩歌了，漸漸地又從刻印詩歌推廣到刻印日曆。唐文宗太和九年（835年），官拜東川節度使的馮宿上奏云："劍南、兩川及淮南道，皆以版印曆日鬻於市。每歲司天台未奏頒下新曆，其印曆又滿天下，有乖敬授之道。"（見《全唐文》卷624）馮宿的奏章說明，在當時四川、淮南每年印製的私曆滿天下。從以上兩則史料可知：唐中後期的雕版印刷術已在全國普遍推廣使用，當然它的初創時間尚需向前追溯。

1900年在甘肅敦煌千佛洞，發現了一册印刷的

《金剛經》。其末尾寫道：“咸通九年（868年）四月十五日王玠爲二親敬造普施”。這是目前世界上最早有明確日期的印刷物。《金剛經》成卷子形，長約一丈六尺，由七個印張黏接而成。卷首爲一幅反映釋迦牟尼對弟子說法的故事的畫。其餘部分爲《金剛經》的全文。有位學者在對實物分析後指出：“這書雕刻非常精美，圖文都渾樸凝重，刀法純熟，足以證明這是刊刻技術已達高度熟練程度時的產物”。與《金剛經》先後或同時發現的還有唐僖宗乾符四年（877年）曆書的殘片和民間私曆、中和二年（882年）曆書的殘片。這就說明：《金剛經》並非印刷術剛發明時的傳世物。

日本現存有四種印本《陀羅尼經》，當時藏在小木塔裏，分配給各寺院，每卷長約18吋，高約1吋，有35行，每行5字，相傳爲770年（日本寶龜元年）所印造。印刷術不是日本人所發明，這已成定論。許多學者認爲，寶龜本《陀羅尼經》是中國印刷術傳播到日本的結果，或者認爲這是中國人前往刊刻而成的。無論哪一種說法，都說明寶龜本《陀羅尼經》的刊刻同中國有關，反映了中國的印刷術在八世紀時已很普遍了。

1966年，在南朝鮮東南部慶州佛國寺釋迦塔內，發現了中國漢字譯本《無垢淨光大陀羅尼經咒》。

據外國專家研究，它是在704－751年間刻印的，相當於唐朝武后長安四年至玄宗天寶十年。它比咸通本《金剛經》又提前了一百多年。這是迄今爲止世界上現存的最早刻本。

根據明邵經邦著的《弘簡錄》記載：唐長孫皇后生前曾編寫《女則》一書，宣揚封建倫理道德。貞觀十年（636年）長孫皇后離世，唐太宗曾下命令刊行《女則》。有些研究者據此認爲，印刷術的發明應早於貞觀十年，否則唐太宗不會下令刻印發行此書。遺憾的是《女則》沒有傳世，因此尚未得到實物的印證。

學者的辛勤研究，使估算印刷術發明的時間不斷往前推，當然欲知雕版印刷術最早出現的確切時間，還需要對歷史文獻作進一步發掘，尤其需要有更新的文物發現。

（應岳林）

中國何時有報紙?

報紙的出現是人類漫長傳播史上的重大事件。由於中國是世界上歷史最悠久的文明古國之一，所以中國報紙的歷史引起了中外新聞史家的極大興趣，其中中國報紙究竟始於何時，成爲他們長期爭論不休的一個題目。

一般公認中國最早的報紙是“邸報”。據南宋徐天麟所撰《西漢會要》載，邸的制度始於漢朝。漢高祖劉邦建立漢王朝時，實行分封制，先是分封異姓王，後來採用各種方式消滅了異姓王，又分封同姓王。被封爲王所管轄的地區，稱爲“郡國”。各郡國均在首都長安設邸。邸的主要任務是“通奏報，待朝宿”，也就是負責把地方官吏的奏章呈遞給中央，起着下情上達的中轉站作用，同時還作爲郡國官員到首都朝見皇帝或辦公事時歇脚的地方。

許多中外學者主要根據《西漢會要》的記載，認爲邸報在漢代已存在。這種報紙由邸官手抄發出，故名“邸報”。例如影響深遠的中國第一部報刊史著作《中國報學史》（1927年）就傾向這種說法。該書作者戈公振後來在題爲《中國新聞事業之進化》（1929年）的講演中明確地說：“漢時發明了紙筆墨等文具以後，於文化的進展上幫助不少；而報紙的濫觴亦復發軔於這個時候。”英國史學家安東尼·史密斯在《報紙：國際歷史》一書中也持這種觀點：中國漢朝的統治者曾安排通過一個有條不紊的收集網，得到他們遼闊國土上的新聞報導。報導經核正後，在稱之爲“邸報”或朝報的手抄報紙上發表。有的文章還斷定“創始於西漢初期的邸報是世界上最早的報紙。”

關於漢有邸報的說法，主要根據是從漢代史書中多次發現有關“邸”的記載而來。邸報雖然與邸聯繫密切，但畢竟不是一回事。至今尙未找出直接的記載與證據，證明漢有邸報。這種說法尙待進一步考證。

還有一種說法認爲邸報產生於唐代。《全唐詩話》生動地記叙了這樣一件事：有個叫韓翃的人閑居在家，一天半夜，他的一個朋友興冲冲前來敲門報喜，告訴他已被委任爲駕部郎中。韓翃聽後陡然

一驚，說道：“你弄錯了，沒有這回事。”他的朋友堅持說：“沒有錯，邸報上已經報導了。”這段記載講的是唐德宗建中元年（780 年）的事，與韓翃經歷相吻合，這也是目前能找到的最早出現邸報名稱的一段記載。有的報刊史研究者據此認爲邸報產生於唐德宗年代（780－784年）。有的學者對此提出疑義，一則認爲“邸報”一詞僅見於《全唐詩話》這條記載，是爲孤證，二則《全唐詩話》爲宋人尤袤所撰，“邸報”一詞在宋代方廣爲流行，宋人寫唐代的軼事,可能沿用了宋人的語彙,不足爲據。

還有關於“開元雜報”的記載，這是證明唐朝有報紙的一個比較直接的證據，這就是唐代散文家孫樵於唐宣宗大中五年（851 年）寫的《讀開元雜報》一文。（見孫樵《經緯集》卷 3 ）文中說，他曾在襄漢一帶收集到幾十幅抄件，上邊記載的都是按日羅列的朝廷動態新聞，沒有標題和結語，共有數百條，以爲都是朝廷近事。後來有人告訴他，這是開元（713－741年）年間的政事。孫樵找來根據《時政記》和《起居注》編寫的《開元錄》逐條對照，果然完全相符。於是，他就把這幾十幅抄件命名爲“開元雜報”。因此，不少研究者斷定，唐玄宗時代即有邸報存在。中國史學界對此也有不同看法，認爲所謂“開元雜報”不過是《開元錄》的傳

抄本而已，頂多是報紙的雛型，還不是傳播新聞的報紙。

要確鑿證明唐朝有報紙，最好的辦法是拿到唐朝報紙的物證。

1982年，中國人民大學新聞系教授方漢奇，根據已故向達教授提供的綫索，在新華社倫敦分社記者孫文芳的協助下，在倫敦不列顛博物館找到了發行於唐僖宗光啓三年（887年）的一份《進奏院狀》，爲唐朝的邸報提供了罕見的物證。這是現存中國最古老的報紙，也是世界上現存最古老的報紙，距今已有一千一百年了。

這份《進奏院狀》是馬克·奧里爾·斯坦因從中國竊走的一件珍貴文物。斯坦因是英國人，原籍匈牙利。他從1900－1916年間曾三次深入中國新疆、甘肅一帶進行勘察地理和盜竊文物的活動。這份晚唐邸報就是斯坦因從敦煌千佛洞盜走的 7,000 件敦煌卷子中的一件。

原件爲一張長97公分，寬28.5公分的白色宣紙。正面是行文的具體內容，從右至左上下書寫，共60行，原件後一部分已散失。背面是一位詞曲愛好者謄錄的民間文學作品《大漢三年季布罵陣詞》文。從報導的內容看，這是 887 年，由當時歸義軍節度使派駐朝廷的一個進奏官從僖宗所在地鳳翔發往沙

州（現敦煌）的一份邸報。

歸義軍的節度使原爲張義潮，他於宣宗大中五年（851年）憑借地方武裝，收復了被吐番佔領的土地，因此被升爲節度使。張義潮於懿宗咸通八年（867年）到長安做官，一直到五年後死去，其職實際上由他的族子張淮深擔任。按唐慣例，節度使應由朝廷授予旌節，表示正式委任。可是，張淮深一直沒有得到這個政治待遇。爲此，他於僖宗光啓三年派出六十餘人的專使團赴朝廷要求賜旌節。當時，唐僖宗正在亡命途中。這份《進奏院狀》對專使團緊隨皇帝在興元、鳳翔兩地的活動情況，作了詳細報導，其中講到專使團抵達興元後，即由使團發言人向隨駕官員直陳應賜旌節的理由；使團隨皇帝到達鳳翔後，又連續七次打書面報告屢陳求賜旌節，眞可謂使出了渾身解數。這份《進奏院狀》後一部分已失去，史書上也沒有這次求旌節活動的記載，究竟結果如何，不得而知。

這份敦煌邸報實物的發現，可以證明，中國報紙最晚在晚唐就已經出現了，這是相當謹慎的說法，可能有許多報刊史家不同意。那麼，中國報紙最早產生於何時，還有待中外學者進一步發掘文獻資料，進行考證。

（王鳳超）

華佗首創開腹手術嗎?

華佗(約公元141—208年)是中國歷史上著名的醫學家。——一名旉(音:fū夫),字元化,沛國譙郡(今安徽省亳縣)人。關於華佗的精湛醫術,歷史上流傳着種種動人的傳說,如他爲三國蜀漢大將關雲長刮骨療毒的故事,老幼咸知;他編製了中國歷史上最早的一套醫療保健體操——五禽戲,一直流傳至今;而他發明、運用中藥痲醉劑——痲沸散,進行開腹手術的事迹,更成爲一則千古流傳,膾炙人口的美談。在西晋陳壽撰著的《三國志·華佗傳》和南朝宋·范曄所撰的《後漢書·華佗傳》中,都有關於華佗用痲沸散進行開腹手術情況的詳細描繪。《後漢書·華佗傳》記載華佗遇到病人"若疾發結於內,針藥所不能及者,乃令先以酒服痲沸散,即醉無所覺,因刳剖腹背,抽割積聚; 若在腸

胃，則斷截湔洗，除去疾穢；既而縫合，敷以神膏，四五日創愈，一月之間皆平復。”從上述這段記載來看，華佗進行手術的過程大致與現代的外科手術過程相符合，即先用“痲沸散”對患者進行痲醉，然後才開腹進行手術，割掉病變的部分，再行縫合，最後敷以“神膏”並進行傷口包紮。華佗因此被後人譽爲“中國醫學史上外科的開山鼻祖”、“世界上最早發明痲醉術和首創開腹手術的醫學家”等等。

由於華佗是中國歷史上的著名醫學家，他運用“痲沸散”進行開腹手術的事迹，不但在中國醫學史上有重大影響，而且在世界醫學史上也有一定影響。但是，長期以來，學術界對於華佗究竟是不是首創開腹手術的醫學家，却存在頗多的爭議，歸納起來，大致可以分爲“疑古派”與“信古派”這兩大家。

“疑古派”認爲：史書上有關華佗進行開腹手術的記載，不足爲信，華佗並不是運用痲醉術進行開腹手術的首創者。這種觀點由來已久。宋代學者葉夢得在《玉澗叢書》中就說過：“此（指剖腹手術）決無之理！人之所以爲人者以形，而形之所生者以氣也。……腹背腸胃既已破裂斷壞，則氣何由舍？安有如是而復生者乎？審佗能此，則凡受支解之刑者，皆可使生！”現代著名學者陳寅恪在《寒

柳堂集》中也說："斷腸破腹，數日即差(瘥癒)，揆以學術進化之史迹，當時恐難臻此。" 他還認爲所傳華佗行剖腹術之事，很可能是古時民間比附印度的一個神話。因爲據印度一部古代經書記載，印度古代有一名叫耆域的"神醫"，會劈開腦袋"除諸蟲"和剖開肚皮"扭轉肝臟"。印度的佛教在華佗時代已經傳入中國，因此這個神話也可能就隨之而來，進而被民間加到當時稱爲"神醫"的華佗身上了。萬方在《醫史研究三議》（載《山東中醫學院學報》1980年第 1 期）一文中認爲：華佗是世界上第一個發明和使用麻醉藥進行剖腹手術的說法與歷史事實不符。據蘇聯彼得羅夫主編的《醫學史》一書記載：早在奴隸制時期的古印度、古巴比倫、古希臘醫學中，就可以看到當時的醫生應用植物作麻醉藥，其中用曼陀羅花作爲外科手術的主要麻醉藥，達一個世紀之久。關於剖腹術，在古代印度的佛經中也有許多記載，如《㮈女耆域因緣經》中就記有：耆域從阿提梨賓迦羅學醫，認識了很多藥物。他精研解剖學，並能治療人體臟腑中的各種疾患，如他剖開迦彌長者的腹腔治癒了他的腸胃疾病；還剖開因騎馬墮地而將死的男子腹腔，爲其行肝臟復位術等等。可見，在華佗的麻醉術和剖腹術之前，古代印度就已有之。

“信古派”認爲：華佗首創開腹手術的史料記載是可信的。持這一觀點的學者比較多，如俞慎初在《中國醫學簡史》一書中，曾時新在《杏林拾翠》一書中，杜石然等主編的《中國科學技術史稿》和黃樺的《關於華佗首創剖腹手術的異議質疑》（載《中華醫史雜誌》1983年第 4 期）都作如是觀。

黃樺在文章中認爲：華佗首創麻醉術和剖腹手術是符合歷史事實的，這既是可能的，也是現實的。其主要理由是：一、所謂印度古代“神醫”，只是神話中人物，其高超的醫術，純屬附會。印度古代眞正的醫學科學著作——第一部外科學專著《蘇色盧多》裏面，確實有不少外科方面的知識，其中包括一百二十多種外科用具和具體的手術方法，但是此書的成書時間却晚於華佗三百多年，因此，根本談不上對華佗的影響；二、麻醉是行使剖腹手術的一個重要前提，甚至可以這樣說，沒有麻醉劑，只能有一般外科小手術，而不可能有剖腹手術。華佗是世界上中藥麻醉劑——麻沸散的第一個發明者，而麻沸散的配方，據中外有關專家的考證，其主藥是曼陀羅花、草烏、當歸、川芎、南星等等，這些藥物，大都主產於中國或僅產於中國；三、不論華佗自己，還是他同時代的人，都從來沒有提到過有什麼“印度神醫”的事；四、從《周禮》一書開始，

中國歷史上已經有了關於外科手術的記載，因此，醫學發展到華佗時代是完全可以積累起豐富的外科手術經驗的。再加上痲沸散的發明，更爲當時的開腹手術提供了前提條件，因此，華佗首創剖腹手術，應該說是水到渠成的事，並非非要從印度“進口”不可；五、據《世界藥學史》一書的作者拉瓦爾的研究認爲：“阿拉伯醫學家知道用痲醉劑（進行手術），可能是從中國傳出去的，因爲，中國名醫華佗擅長此術。”如果當時印度已有先進的醫術傳入中國，爲何不同時或更早地傳給鄰近的阿拉伯醫學家呢？

這兩派至今還爭論不已，誰是誰非看來尚難定論。

（馮兆平）

名妓董小宛的下落如何?

明末南京曲院名妓董小宛，也可以說是個有相當水平的戲曲演員。當時南京妓家有“朱(珠)市”妓和“曲院”妓之分，朱市妓身分較低，“曲中羞與爲伍”；曲院妓即所胃“倡兼優”者，擅於戲曲演唱，其中藝術水平較高者即爲“名妓”。明末張岱《陶庵夢憶．過劍門》一則記載：“南曲中妓，以串戲爲韻事，性命以之。楊元、楊能、顧眉生、李十、董白以戲名。”董白即董小宛。

董小宛後來嫁給“明季四公子”之一的如皋(今屬江蘇省)冒襄(辟疆)爲妾。冒襄對戲曲也有特殊喜好，蓄有一個規模不算太小的家班，常教歌僮排演新劇。吳梅村有詩“念家山破定風波，郎按新詞妾唱歌”，描寫他們的相得之狀。

清末開始流行小宛入清宮爲順治帝所寵幸的傳

說和戲劇。因為這不僅關係到這位名妓的個人命運，而且還涉及到滿漢民族矛盾的問題，故能長期引起人們的關心。一般劇中所謂小宛入宮是由洪承疇挾仇報復，當係編劇之虛構；但據近人劉成禺《世載堂詩》所稱，近代訓詁學家和文學家黃侃（季剛）在大學講授清史時，曾說："小宛入宮，實顧亭林主謀，有獻西施沼吳之意"，而且"稱獲確證"，可又"匿不示人"。因而也無法確定其可靠性，只能姑存一說，後來，孟森（心史）、冒廣生等都力辯小宛入宮之妄，因為順治帝比董小宛要小十四歲。

然而，證明了董鄂妃不是董小宛，並不能同時解決董小宛下落的疑問。這個疑問不單單是後人出於對吳梅村的那些與董氏有關的"朦朧詩"的猜度，張明弼的《冒姬董小宛傳》也同樣使人感到迷惑。張明弼與冒襄、陳則梁等"四、五人，刑牲稱雁序於舊都"，是在南京義結金蘭的兄弟。他對於董小宛嫁給冒襄之前的遭遇，嫁後的種種生活細節，知道得都很詳細，文中的描寫也很具體和動人；唯獨對她的疾病與死亡只有輕描淡寫的五個字："以勞瘁病卒"，而且特別申明："其致病之由，與久病之狀，並隱微難悉"。既曰"久病"，以張明弼的盟兄弟身分不應一概不知；即若不知，盡可不寫，何必來這麼兩句！故而羅癭公曰："非不得已，何

至言其致病之由與久病之狀隱微難悉！”（《賓退隨筆》）而且張明弼似乎還有意無意地引導讀者與冒襄自己的文字聯繫起來：“詳辟疆《憶語》哀辭中”。其實冒辟疆的《影梅庵憶語》和“哀辭”中對小宛久病之狀也同樣一筆帶過，最爲不詳。結果弄得疑團越來越大。而所有持董小宛確病死於如皋的研究者，對這個疑團都未能作出針對性的解釋。

其實，吳梅村的詩也並不是每句都朦朧得不可理解的。比如“手把定情金盒子，九原相見尚低頭”，（《古意》）且不管下句究竟是指小宛失節自愧於冒襄，還是吳梅村自責有負於朱明王朝；上句的“金盒子”按傳統的修辭方法用以象徵愛情是無疑的。那麼《題冒辟疆名姬董白小像》之七“鈿盒金釵渾拋却，高家兵馬在揚州”，似乎可以理解爲由於高傑的亂兵以及由明末清初的社會動亂引起的兵匪相雜，使小宛和冒襄之間的情愛不得不“拋却”了。爲避禍亂，冒襄曾挈家至浙江鹽官（今海寧縣）投奔盟兄弟陳則梁，途中多次遭險；後來曾寫過這樣的詩句：“至今望秦海，鬼妾不曾歸”。鬼妾是誰呢？有人查出冒襄之妾除小宛而外，蔡氏、金氏、吳氏均娶於離亂之後，一同逃難之妾只能是董氏。《影梅庵憶語》中也有一段着重寫了“秦溪蒙難”之狀：“遇大兵，殺掠奇慘”，“姬之驚悸瘁瘏，

至矣盡矣”。要不是有什麼奇禍落到了小宛頭上，不至於使一路上始終比較鎮靜多智的她驚悸如此。有的研究者認爲，也許董小宛就是此時落在亂軍匪徒手中，受辱而亡或下落不明，故有秦海不歸句。

若此說能夠成立，在《影梅庵憶語》中似乎也可找到多處暗示。清末民初“同光體”詩派的代表人物陳衍（石遺）就曾指出《憶語》結尾處“姬曰，甚異，前亦於是夜夢數人强余去”是有所含意的。（《石遺室詩話》）而且文中又反復渲染小宛爲救冒氏老小不惜自己落入亂軍之手的決心。吳梅村《題冒辟疆名姬董白小像》的“引文”也說到“高無賴爭地稱兵，奔迸流離”時，董氏表示“苟君家免乎，勿復相顧，寧吾身死耳”。這和《憶語》也可相互參證。

若此說能夠成立，小宛的悲劇對於世代官宦望族的冒家來說，是會感到不光彩的，公開的說法自然是推爲病故，而外人對病狀也自然“難悉”了。至於冒襄異母弟冒褒在陳迦陵《婦人集》中關於董氏的記載之後注明“姬後天”，冒襄“哀辭”中說“安香魂於南阡”，也都是可以理解的。現如皋城南中學南面，龍游河邊彭家蕩舊時確實有個董小宛墓。筆者至如皋調查與冒襄有關的戲曲史料時，在冒襄別業水繪園中聽得一位高齡的張老先生說，發

掘董小宛墓時，穴中隨葬之物有之，却不見骨殖。言之鑿鑿。

若董小宛既未獻入清宮，又未沒於亂兵，上面一些詩文中的疑團怎麼解釋？她的骨殖又到哪裏去了呢？

（繆依杭）

貂蟬到底是怎樣一個人？

王昭君、西施、貂蟬和楊貴妃“四大美人”中，要數貂蟬最迷人，因爲她竟使英雄豪傑爲之神魂顛倒。也數她最不可捉摸，因爲人們至今還不清楚她的眞面目。比較接近的說法，似有以下四種：

一說她是王允的歌妓。王允，東漢太原祁縣（今屬山西）人，字子師。初爲郡吏，靈帝時，任豫州刺史，獻帝即位任司徒。王允爲了剪除董卓，想用美人計來達到目的。可是一時又找不到合適的對象，因此常常悶悶不樂。歌妓貂蟬爲了使王允開心，每每使勁歌舞，但也無濟於事。後來，王允對她說明了其中情由，並要求她助一臂之力。貂蟬知情後，表示願爲王允效勞。她按王允連環計的要求，以她的姿色挑起了呂布和董卓的矛盾，最後，借呂布之手殺了董卓，爲王允排除異己力量立下了汗馬功勞。

事成後，貂蟬在花園裏爲王允祈禱拜月，時值有一片彩雲遮月。王允見之曰：“貂蟬美色使月亮躲到雲後面去了。”據此，後人都傳說貂蟬有“閉月”之容。

一說她是董卓的婢女。董卓，東漢隴西臨洮（今甘肅岷縣）人，字仲穎。本爲涼州豪强，靈帝時，任并州牧。昭寧元年（189 年）率兵入洛陽，廢少帝，立獻帝，專斷朝政。曹操與袁紹等起兵反對，他挾獻帝西遷長安，自爲太師。後來爲呂布所殺。據《後漢書·呂布傳》載：“卓以布爲騎都尉，誓爲父子，甚愛信之。常小失意，卓拔戟擲之，布拳捷得免。布由是陰怨於卓。卓又使布守中閣，而私與傅婢情通，益不自安。”這段記載，就是平常傳說的鳳儀亭擲戟之事。可見，貂蟬是與呂布情通的董卓婢女。

一說她是呂布之妻。呂布，東漢末五原九原（今內蒙古包頭西南）人，字奉先。初從并州刺史丁原，繼殺原歸董卓，又與王允合謀殺董卓，後任奮威將軍，封溫侯。最後爲曹操所擒殺。呂布之妻，據《三國志·呂布傳》注引《英雄記》載：“布見備甚敬之，請備於帳中坐婦床上，令婦向拜，酌酒飲食。”從這段記載來看，呂布的妻子是隨軍生活的。上書又載：“建安（漢獻帝年號）元年六月，夜半時，

布將河內郝萌反，將兵入布所治下邳府，詣廳事閤外，同聲大呼，布不知反將爲誰，直牽婦，科頭，袒衣，相將從溷上排壁出，詣都督高順營。”又載：“布欲令陳宮、高順守城，自將騎斷太祖（曹操）糧道，布妻謂曰：‘宮、順素不和，將軍一出，宮、順必不同心共守城也，如有蹉跌，將軍當於何自立乎？妾昔在長安，已爲將軍所棄，賴得龐舒私藏妾身耳，今不須顧妾也’。布得妻言，愁悶不能自決”。這裏記述的這位科頭袒衣的婦人，應是呂布之妻貂蟬。

還有一說她是呂布部將秦宜祿之妻。據《三國志．關雲長傳》注引《蜀記》曰：“曹公與劉備圍布於下邳，雲長啓公：‘布使秦宜祿行求救，乞娶其妻’。公許之。臨破，又屢啓於公，公疑其有異色，先遣迎看，因自留之。雲長心不自安”。從這段記載中可以看出秦宜祿的妻子是很有姿色的。另外，因爲關羽原先想娶其爲妻的，可是因爲曹操“自留之”，因此引起關羽的妒恨。關羽畢竟是個烈性子，他火冒三丈，一刀便把秦宜祿的妻子給殺了。元人雜劇《關公月下斬貂蟬》就是以此事附會而成。因此，秦宜祿之妻也成了傳說中的貂蟬。

四大美人各人都因其有姿色而得寵於一時，但是她們都處在統治者爭鬥的鋒芒上，因此都成了政

治鬥爭的犧牲品。她們的死，都不是壽終正寢。貂蟬也應了自古紅顏多薄命之說。

貂蟬的結局如何呢？貂蟬作爲王允爲剪除董卓的連環計中的美人，她正好是政治權勢鬥爭中的一個風雲人物。處於這樣地位的人，用“危在旦夕”這個詞是不會過分的。如果說貂蟬是董卓的婢女，且與呂布情通已被董卓發現，那麼她也不會有好結果的。因爲董卓旣能對呂布擲戟，當然也會對傳婢飛刀。因此，貂蟬的性命遲早是難保的。若以呂布之妻作貂蟬推之，她過的是危險的軍營生活，最後也是香消玉殞。若以貂蟬是秦宜祿之妻推之，她引起了曹操和關羽不和，被關羽一刀結果了性命，成了屈死的刀下之鬼。

（吳進森）

花木蘭其人其事如何?

木蘭代父從軍的事迹受到歷代人民羣衆的景仰。對於木蘭其人其事傳說甚多。孰是孰非，有待辨說。

《木蘭詩》是中國一首優秀的古代民歌，這是不爭的。然而關於有無花木蘭其人，則衆說紛紜。南宋程大昌根據白居易“怪得獨饒脂粉態，木蘭曾作女郎來”（《木蘭花》）和杜牧“彎弓征戰作男女，夢裏曾經與畫眉”（《題木蘭廟》）詩句，懷疑故事純出幻想之說，而肯定花木蘭實有其人。宋《太平寰宇記》載道：“黃崗縣（今湖北黃崗縣）有木蘭山，有廟在木蘭鄉。”因而有人說花木蘭是黃州人，也有的說是宋州（今河南商丘市）人。有的經過考證，認爲木蘭姓魏，有的說姓朱，而多數人認爲姓花。有的文章考證“木蘭”是鮮卑族姓，

因而斷定木蘭是鮮卑族人。也有的認爲，這些說法只能說明後人喜愛花木蘭這個英雄人物和形象，因而將“木蘭”寫入詩裏，用“木蘭”作地名，但都不足以證明眞有花木蘭其人。從全詩看，木蘭係少女名字。不然，豈有面對天子表姓略名之理？又豈有自述家世中，先言“阿爺無大兒”，即講“木蘭無長兄”之理？有的認爲，花木蘭雖未必實有其人，但北人矯健尚武，騎馬射箭成爲風氣，不僅男人如此，女人也一樣。因此，《木蘭詩》應是流傳的一個相類似的事實，經許多無名作者的潤色，民間詩人的傳唱，後又經過各族人民的流傳，成爲有系統的故事詩，而花木蘭則是人民從現實生活中塑造的典型化了的人物。

《木蘭詩》產生於什麼年代呢？《古文苑》題曰：“唐人木蘭詩”；《文苑英華》認爲唐代韋元甫作。有人認爲，《古文苑》世傳爲唐人所藏，宋代孫洙得之佛寺經龕。“唐人木蘭詩”云云，可能是整理者看舊注不加分析的主觀臆斷。從現藏資料看，《木蘭詩》篇目曾收入南朝陳光大二年僧智匠所編《古今樂錄》，因此《木蘭詩》不可能產生於南北朝以後的唐代。胡適之《白話文學史》、陸侃如《詩史》、張爲麟《木蘭詩時代辨疑》，則認爲《木蘭詩》是北朝之作。目之爲北朝的民歌，大致

不錯。

《木蘭詩》產生的地點，有人認爲，詩中之燕山就是古燕州之燕山，薊北之燕山；黑山，一說是今天十三陵一帶的天壽山，一說是內蒙古呼和浩特東南的殺虎山。有人認爲“文走詩飛”，詩歌本身有其獨特的藝術表現手法，不能作那樣具體的解釋，更不能作爲確定其產生地點的根據；黑山、燕山應泛指中國北方的山名。也有人認爲，北魏王朝長期建都於平城（今山西大同市），詩中所指的黑山、燕山都在北方，因此推知《木蘭詩》產生的地點，可能在晉北和蒙古、河套一帶。

對於《木蘭詩》的評價。有人認爲《木蘭詩》不過描寫一個代父從軍的孝女，沒有什麼時代意義；木蘭不過是故事中的悲慘主角，一個兒女情長的閨秀，夠不上什麼英雄人物。有的則認爲，如《木蘭詩》產生於北魏，據史書記載：公元402－492年，九十年間北魏與北狄柔然族人（即蠕蠕）大的戰役就有二十次。柔然“作害中國故久”，掠奪大量的人口和牲畜，北魏“急病除惡”，總是以防禦爲主。爲了防禦柔然的頻繁入侵，北魏曾修築長城二千餘里。《木蘭詩》故事的歷史背景，很可能是北魏抵禦柔然入侵的反掠奪戰爭。詩中的木蘭，是一個普通的婦女。作者不僅歌頌了她的愛國熱忱，

也通過棄官還鄉表現了她不羨慕功名利祿、熱愛和平生活的高尚情操。女扮男裝顯示出她的智慧；熱愛織作表現了她的勤勞；十年征戰顯了她的英勇；不怕危難表現了她的堅强。范文瀾在《中國通史簡編》修訂本中指出："詩中描寫的木蘭，確實表現中國婦女的英雄氣概和高潔道德。" "北魏有《木蘭詩》一篇，足夠壓倒南北朝的全部士族詩人。"

（陳鴻琛）

梁山伯、祝英臺是否確有其人？

梁山伯、祝英臺的故事，在中國可說是家喻戶曉、婦孺皆知。梁祝故事的傳佈除了口耳相傳以外，得益於舞台藝術頗多。舉例而言，京劇有《英臺抗婚》，川劇有《析蔭記》，山東琴書亦有“梁祝”的戲目，影響最大的則首推越劇。舊時流行於浙東農村的草台班就有《梁祝哀史》的演出，後來傳到上海，此劇曾風靡大上海一時。解放後經過整理的越劇《梁山伯與祝英臺》流行到全國，特別是由袁雪芬、范瑞娟主演的中國第一部彩色舞台藝術片問世後，更令梁祝因而“走向世界”，曾有國際友人譽之爲中國的羅密歐與朱麗葉。但是，歷史上是否實有梁祝其人其事呢？如果有，他們是哪個時代，什麼地方的人？抑或根本是“街談巷議，道聽途說”的“小說家”之所造？這是個衆說紛紜、饒有興味

的“謎”。

否定有梁祝其人其事者認爲:梁祝和《白蛇傳》、《牛郎織女》、《孟姜女》合稱中國四大民間故事，後來編成戲劇。儘管戲劇和故事十分動人，但畢竟是傳說，因此事實上不存在其人其事，進而言曰：梁祝死後豈能化蝶？孟姜女焉能哭倒長城？至於織女和白娘子一爲天女，一爲白蛇所化，屬“子虛烏有”，其理自明。此是一家言，聽來頗似有理。

然而說梁、祝爲歷史上實有其事的也很不少。《無錫日報》曾有一篇短文說祝英臺本是明代俠女，梁山伯是前朝書生，兩人本來毫不“搭界”。只因祝英臺爲民造福，死後人們爲她安葬，挖掘墓穴時發現下有梁山伯墓，遂爲之合葬，才敷演出“梁祝”故事來的。這則“軼聞”曾引起人們的興趣，可惜語焉不詳，未說明來源、所據何書，因此無法進一步探索此說的眞僞。又據《杭州日報》1985年1月20日報導，杭州市有關部門即將開發鳳凰山旅遊風景點，第一期工程是開闢梁祝故事中的“草橋結拜”、“十八相送”、“梁祝書院”等風景區。報導中雖冠以“民間傳說”，但給人的印象是梁祝當在此地活動過，這是毫無疑義的。

其實，研究“梁祝”有否其人其事不自今日始，歷史上有些嚴肅的學者亦進行過研究探索，清代乾

嘉時期著名經學家焦循就是其中一人。他在《劇說》卷二中引宋元之際劉一清的《錢塘遺事》及自己親身見聞，指出全國至少有四座所謂的梁祝墓。其一爲河北省河間府的林鎮梁祝合葬墓；其二爲山東省嘉祥縣的祝英臺墓；其三爲浙江省鄞縣西十里接待寺後的梁祝墓，亦稱“義婦塚”；其四爲江蘇省揚州城北槐子河旁的祝英臺墓。第一處墓之說見劉一清的《錢塘遺事》，第二說是因爲焦循曾親見祝英臺墓的碣石拓片，第三說是因焦循於嘉慶元年(1796年)到寧波時，“聞其地亦有祝英臺墓”，焦循雖然未親見其墓，但據浙江一老新聞工作者說，解放前該地除有梁祝墓之說外，還有梁山伯廟，鄞縣鄉間還流傳有“若要夫妻同到老，梁山伯廟到一到”的俗語，而且廟中香火還很盛。焦循進而查考地方志，據方志記載：“晉梁山伯，字處仁，家會稽，少游學，道逢祝氏子同往。肄業三年，祝先返，後山伯歸，訪之上虞，始知祝爲女子，名曰英臺。歸告父母，求姻時，祝已許鄮城馬氏，山伯……遺命葬於鄮城西淸道原。明年祝適馬氏，舟經墓所，風濤不能前，英臺聞有山伯墓，臨塚哀痛，地裂而埋壁焉。事聞於朝，丞相謝安奏封（義婦塚）。”第四處墓焦循基本上持否定態度，曰：“乃吾郡城北槐子河旁，有高土，俗亦呼爲祝英臺墳。余入城必經此。或曰，

此隋煬帝墓，謬爲英臺也。”

清代另一著名學者毛先舒在《塡詞名解》卷二引《寧波府志》，和焦循記鄮城（今鄞縣）梁祝墓大同小異，只多了“今吳中花蝴蝶，蓋橘蠹所化，童兒亦呼梁山伯、祝英臺云。”

根據焦循、毛先舒引方志所記，謝安爲東晉名臣，是歷史上實有之人，那時女子亦未有纏足陋習，爲祝英臺女扮男裝提供了一定的方便，而且志書上記載竟如此詳盡，因此不能排除歷史上實有梁祝其人其事。

然而事情還沒有完，即使有其人其事，還有東晉、明代兩說。持祝英臺爲明人說者，見於今人之著述。而且焦循曾目擊山東嘉祥是明人爲祝英臺所刻的碣石拓片，（可惜他未引碣文，不知還能發現否？）加之明人有傳奇《同窗記》（演梁祝故事，現存《訪友》等齣），焉知不正演的是明代“當代時事”？又杭州市有關部門準備在鳳凰山重建“梁祝書院”，這也不是毫無根據的。傳說中，“梁祝書院”所在地於明代時確有一所著名書院，不過不叫“梁祝書院”，而是叫“敷文書院”。種種蛛絲馬迹，費人猜疑，故此不能就斷爲祝英臺不可能是明代人。然而此說也有站不住脚的地方，因爲據元代鍾嗣成《錄鬼簿》所記，元曲大家白仁甫有《祝

英臺死嫁梁山伯》的劇目，可惜劇本已佚，無法知其概要。由此上溯，北宋蘇東坡的詞集《東坡樂府》有詞牌《祝英臺近》，以後辛棄疾、吳文英均有詞作。據此又可以推斷，至遲在北宋時已有祝英臺故事的流傳。唐宋詞專家龍榆生則認爲此調“殆是唐宋以來民間流傳歌曲”。故此梁祝究竟是晋人還是明人，由於都有一定的文字依據，難以遽斷。再有，梁祝畢竟不是帝王將相，用不着像曹操那樣死後造“七十二疑塚”，可是何以至少在山東、河北、浙江都有他們的墓？最後當然不能排除梁祝史無其人其事，確係民間傳說。對此，焦循在詳記他耳聞目睹志書記載時，是有一定保留的：“此說不知所本，而詳載志書如此”。我大胆地揣想，梁祝故事會不會本是編撰，由於這一悲劇感人至深，代代相傳，後人誤以爲眞而採入志書的呢？總之，這其間還有一些謎，需要我們去探索、破解！

（顧志興）

"白蛇"傳說從何而來?

敘述宋代許仙和蛇仙白素貞愛情悲劇的白蛇傳說，以它曲折優美的情節，鮮明生動的形象和充滿人情味的情致，不脛而走，成了中國家喻戶曉的民間四大傳統故事之一。白蛇傳說影響深廣，很早就引起人們的關注。它是如何起源的？它的原型是什麼？一直是白蛇傳說研究中一個熱門的話題。

以往我們所能見到的有關白蛇傳說最早的成型本，是明代著名的通俗文學家馮夢龍在《警世通言》中選編的《白娘子永鎮雷峯塔》。明清以來，關於白蛇傳說的戲文如清乾隆三年（1738年）松江黃圖珌的《雷峯塔傳奇》，安徽方成培的《雷峯塔》以及《義妖傳》、《寶卷》等，內容情節基本上以馮夢龍本爲藍本。然而，馮本所依據的又是什麼呢？這則傳說究竟是如何形成的？



白蛇傳故事片段（山東濰縣年畫）

較多的專家學者認爲，中國古代的蛇妖故事及崇拜龍蛇的民俗風尚，蘊藏着白蛇傳說的基礎或原型。由於各人所依據的材料不同，說法略有差別。戴不凡在《試論〈白蛇傳〉故事》一文中查考了《淨慈寺志》（杭州丁氏8000卷樓刊本）記載有宋時該寺附近山陰曾出現巨蟒，並出現過會變女人的害人妖精的資料。所以推論道："雷峯塔正在淨慈寺附近，《白蛇傳》可能與這傳說有些關係"。羅永麟則認爲，白蛇傳說的原型可能是南宋時流傳下來的。據《淸平山堂話本》所收輯的《西湖三塔記》所說，南宋孝宗年間，臨安府（今杭州）奚宣贊於清明節遊西湖，遇一女孩白卯奴迷途，被奚救回家。女孩的母親白衣婦酬謝他，於宴席間取人心下酒，又委身於他同宿半月。不久，白衣婦討厭宣贊，欲殺之食其心肝，兩次均被女孩救出。奚僥倖回家，其叔父奚眞人得知此事，用道法破之。白衣婦爲白蛇，女孩爲鷄妖，黑衣祖母爲獺妖。奚眞人化緣，造三石塔，鎭三怪於西湖中。羅永麟在《論白蛇傳》一文中，認爲白蛇傳說就是據此，"爲迎合市民階層心理需要而改編成的"。

胡士瑩在《白蛇故事的發展——從話本〈白娘子永鎭雷峯塔〉談起》中主張白蛇傳說原型的蛇妖故事不在宋而應上溯到唐。唐代傳奇小說《白蛇記》、

《李黃》均描寫了白蛇精，它們爲後代白蛇傳說奠定了基礎。其中一則說唐憲宗元和二年（807年），陝西李黃在長安市東遇見一個穿白色孝服的美麗少婦，爲其勾引，在她家裏“一住三日，飲樂無所不至”，第四天回家，覺得“身重頭旋”，卧床不起，身體逐漸消蝕，最後只剩下一股血水。後來，家人去尋那白衣美女的家，唯見一座空園和一棵皂莢樹。聽鄰居說，樹中常有大白蛇盤踞，才知少婦爲蛇妖所變。王驥根據鎮江金山寺僧龍鬥法傳說的歷史記載，在《〈白蛇傳〉神話的鎮江一源》一文中斷論，白蛇傳說的原型不僅在唐代已產生，而且鎮江一源“比較杭州一源的產生時期可能更早一些。故事的情節也更爲具體”。

也有的研究者從民族傳統文化民俗風尚中尋找白蛇傳說的淵源。陳勤建《白蛇形象中心結構的民俗淵源及美學意義》認爲，白蛇形象可以從遠古民族“人首蛇身”的圖騰崇拜中窺見影子。《山海經》、《帝王世紀》、《竹書紀年》等古籍記錄了大量人蛇合體的形象：如“女媧，古神女而帝者，人面蛇身”，“燧人之世……生伏羲……亦人首蛇身”。伏羲氏系統的有所謂長龍氏、潛龍氏、居龍氏、降龍氏、上龍氏、水龍氏、青龍氏、赤龍氏、白龍氏等等，都是一大羣龍蛇。遠古中華民族形成的民俗

風尚組成的“活的歷史連扣”，蘊育、編織了後來的白蛇形象及其傳說。

一些學者根據國內外的蛇怪故事，認爲白蛇傳說有中國基礎，但其源頭是外來的。秦女、淩雲在三十年代《中法大學》月刊卷 2 第 3－4 期著文《〈白蛇傳〉考證》中說道：“白蛇故事，在中國民間，雖然是經常的流行普遍，但决沒有悠久的歷史”，它的根基源於印度傳到西洋和中國的 Lamia 的故事。中國的白蛇傳“只不過是借印度流傳的故事而把中國舊有的各種片段傳說或掌故組織起來，聯繫起來，使她成爲一個有系統的有生命的活躍的故事罷了”，“只不過是中國的舊聞和印度來的神話，結合起來而產生的一種意艷的寧馨兒罷了”。

還有一種意見認爲，白蛇傳說是由眞人眞事衍化而成的。1984年 5 月杭州舉行的白蛇傳說學術討論會上，有的學者認爲過去收集到的凡人白蛇傳故事，一概視其爲受戲曲影響後起的，因而不予重視，是不妥的；從白蛇傳說的內容看，與現實生活更爲密切。據說上海還有許姓人氏，聲稱是白素貞的後裔，並說其家譜上曾有記載；可惜家譜已毀於戰火，無資料佐證。

（陳勤建）

“牛郎織女”傳說是怎麼一回事？

“牛郎織女” 是中國傳說中最美麗動人的故事之一。這個故事很早就開始流傳，《詩經·小雅·大東》篇就有“跂彼織女”、“睆彼牽牛” 的記載，但只是說織女和牽牛是天河中相近的兩顆星宿，彼此沒有關係。漢時，這兩顆星宿被轉化爲具體人物，班固著《兩都賦》說：“臨乎昆明之池，左牽牛而右織女，似雲漢之無涯”。講漢宮昆明池邊有牽牛、織女的兩座石人像。文學作品最早記載牛郎織女是夫婦的，要算《文選·洛神賦》李善注：“牽牛爲夫，織女爲婦，織女牽牛之星，各處一旁，七月七日乃得一會。” 對於牛郎織女不幸的婚姻生活，歷代曾有許多詩人爲之咏嘆，漢代《古詩十九首》中《迢迢牽牛星》寫道：“迢迢牽牛星，皎皎河漢女。纖纖擢素手，札札弄機杼。終日不成章，泣涕零如

雨。河漢清且淺，相去復幾許？盈盈一水間，脈脈不得語。”寫織女隔着銀河思念牽牛的愁苦，表現了愛情受折磨時的痛苦心情。不過牛郎織女怎麼會成爲夫婦的？他們爲什麼只能在一年一度的七夕相會？這在中國民間傳說和文學作品中却有幾種說法。

一種說法是因爲織女嫁後廢織，受到天帝的懲罰。《史記·天官書》云：“織女，天孫也”。民間傳說也講牛郎織女本來都是天上星宿，牛郎放牧，織女織布，十分勤勉。天帝見他們可愛，讓他們結爲夫婦，誰知婚後兩人貪圖愛戀，却荒廢了工作。天帝大怒，命烏鵲傳旨只准七天相會一次，烏鵲却誤傳成七夕相會一次。《荆楚歲時記》云：“天河之東有織女，天帝之子也，年年織杼勞役，織成雲錦天衣。天帝哀其獨處，許配河西牽牛郎，嫁後遂廢織紝，天帝怒，責令歸河東，唯每年七月七日夜渡河一會”。民間又有當七夕過後，烏鵲身上的羽毛要脫落精光的傳說。爲什麼要脫毛呢？就是因爲烏鵲傳命錯誤，天帝便罰它爲牛郎織女相會時搭橋，而脫毛就是對這個錯誤的另一個懲罰。

還有一說以爲牛郎織女所以分開生活，是由於無錢還債。《太平御覽》卷31引緯書記載“牽牛星荆州呼爲河鼓，主關梁，織女星主瓜果。嘗見道書云：“牽牛娶織女，取天帝錢二萬，備禮，久而不還，

被驅在營室是也。” 原來他們分居是因爲天帝追他們還結婚時欠下的債而造成的。這個傳說沒有將牛郎織女的不幸生活產生的根源歸咎於“荒廢勞動”，而是由於生活貧困，由於不合理的封建制度，將責任直接歸到了封建社會裏無論是人間還是天堂的最高統治者——天帝身上。

還有一種說法，認爲造成織女與牛郎不幸的是因爲人神戀愛，犯了天條。民間傳說織女思凡，在人間遊玩，後在湖中沐浴嬉水。牛郎撿起她的衣服，於是織女就與牛郎結爲夫婦，不久生了一男一女。這時織女受了天帝之命要離開牛郎，一天乘牛郎外出，偷偷走了。牛郎發覺時，馬上挑着担子去追，看看快要追上，忽有一條大河擋路，那河是王母娘娘畫的。這樣一來，牛郎、織女在河的兩面不能見面。王母娘娘下令只許他們每年七夕相會一次。關於人神戀愛，文人記載與民間傳說有些不同，《法苑珠林》引《古孝子傳》說，織女與種田郎董永相愛，“董永，千乘人也。……父亡，無以葬乃自賣爲奴，以供喪事。主人知其賢，與錢一萬，遣之。永行。三年喪畢，欲還主人，供其奴職，道逢一婦曰：‘願爲子妻。’遂與之俱。……主人曰：‘婦人何能？’永曰：‘能織。’主人曰：‘必爾者，但令君婦爲我織縑百疋。’於是永妻爲主人家織，



牛郎織女鵲橋相會（山東濰縣年畫）


孝順

七日而畢。女出謂永曰：‘我天之織女也，緣君至孝，天帝令我助君償債耳。’說畢，淩空而去。”《太平御覽》卷 411 引《孝子傳》和《搜神記》卷 1 也有類似記載。文人記載的故事與民間傳說不同之處，明顯帶有勸人行孝的封建說教。後來根據這個故事豐富發展的戲曲如黃梅戲《天仙配》等又帶有明顯的反封建意識，不過和本來的牛郎、織女故事產生了一些距離。

另外，還有一種說法，與梁山伯、祝英臺有關。說牛郎織女是梁山伯、祝英臺死後的化身。梁、祝婚姻不成，雙雙殉情，化為蝴蝶飛去。馬家聞訊派人掘墓，結果只發現兩塊石頭。他們把兩塊石頭拋在河的兩岸，石頭不久變成兩棵樹，枝葉纏繞相連。後來馬家燒樹，樹化為兩隻翠鳥升上天去，成為牛郎、織女兩顆星，列於銀河兩岸。天帝知道此事後，頓生憐憫之情，准許他們七天相會一次。不料他們聽錯了，以為七月初七相會一次，這樣一來，一年中只有一次相會的機會。有人據此認為唐代白居易的長詩《長恨歌》中最後一段“七月七日長生殿，夜半無人私語時。在天願作比翼鳥，在地願為連理枝。天長地久有時盡，此恨綿綿無絕期。”可能就隱會着這個故事。七月七日的深夜，唐明皇和楊貴妃兩人就是指着滿天繁星，一邊講着這個故事，一邊

在發出愛情的誓願呢！

（季　平）

歷史上有沒有孟姜女哭倒長城?

孟姜女哭倒長城是中國古代著名的民間傳說之一。據說，在秦始皇的時候，有一對新婚夫婦，男的叫范喜良，女的叫孟姜女。結婚剛三天，范喜良就被徵去修築長城，不久因飢寒和勞累而死去。孟姜女歷盡艱辛，萬里尋夫到長城，得知丈夫已死，便放聲大哭，嘩啦一下就哭倒了長城八百里。從此，山海關被指定爲“孟姜女哭倒長城”之地，在那裏蓋起了“孟姜女廟”。這個故事流傳至今已有二千多年了。

有人認爲，孟姜女哭倒長城的故事，純屬虛構。因爲山海關所存的長城是秦朝以後才築起的，而秦始皇所築長城距山海關北去數百里。歷史上有過哭倒城牆的記載，但故事發生的時間比秦統一六國要早得多，因此和秦始皇根本風馬牛不相及。

考證史籍，“哭城”一事首見於《左傳》，說的是春秋初期齊莊公時（公元前794—前731年），齊國人杞梁在攻莒（今山東莒縣）戰鬥中陣亡。杞梁沒有兒子，他的妻子無依無靠，撲在杞梁的屍體上，在城下痛哭，哭了七天七夜，城牆也崩塌了。這大概就是“孟姜女哭倒長城”的原始資料了。其後，西漢劉向在《說苑》、《列女傳》中又增加了杞梁的妻子連哭“十日”後，“赴淄水而死”的細節。晉人崔豹的《古今注》一書記載，內容與《左傳》大體相似。但上述各書中並沒有指明杞梁姓范，更沒有出現過“孟姜女”名字。直至敦煌石窟發現唐朝曲子詞，才見到最早記載孟姜女送寒衣赴長城，爲“孟姜女哭長城”的故事增添了“送寒衣”的情節。

唐末《杞梁妻》一詩，說杞梁妻爲秦國人，她去長城哭弔丈夫，“一號城崩塞色苦，再號杞梁骨出土”。到了宋代，被廣爲流傳的杞梁開始有了姓，不過說法不一，有說姓范，有說姓萬，有說叫杞郎的，還有說喜良的。南宋鄭樵曰：“杞梁之妻，於經傳所言者，數十言耳，彼則演成萬千言……。”（《通志·樂略》）看來孟姜女哭倒長城是由杞梁妻哭城演變而來的，而故事的最後形成大致是在北宋年間。

宋代以後，孟姜女的故事被編成評詞話本，譜成歌曲雜彈，“孟姜女廟”裏四時香火不斷，前來立碑獻匾、拜廟賦詩的上自皇帝，下至仕宦，孟姜女隨之成爲“貞烈女神”，被列入“二十四孝”的第十一孝，神化成“七仙女下凡”。明代中葉，各地盛行爲孟姜女立廟之風。

孟姜女故事經歷了二千多年的流傳和演變，其故事本身內容差異，說法不一，如何看待這一故事，則更衆說紛紜，莫衷一是。

有的說，孟姜女哭倒長城是根據歷代時勢和風俗的不斷變化而變更的。戰國時，齊都中盛行哭調，杞梁戰死而妻迎柩便是悲劇的材料。西漢時，盛行天人感應之說，杞妻的哭城便成了崩城和壞山的感應。六朝、隋唐間，樂府中有送衣之曲，於是又增加了送寒衣的內容。可見它的故事是順應了文化演變而遷流，承受了各時各地的時勢和風俗而改變，憑借了民衆的情感和想象而發展的。

但也有人否定孟姜女即《左傳》中的“杞梁之妻”。有的認爲在封建社會的中國，戰事連綿，民不聊生，哭夫的題材十分常見，《左傳》中也不無記載，因此單憑哭夫這一論據，不能令人信服。有的說，好端端的長城，竟然被一位婦女哭塌了城牆，未免流於荒誕。再說，把齊國的孟姜捏造成秦國的

孟姜女，把攻打莒城改爲修築長城，是有意往秦始皇身上栽贓。

對於孟姜女哭倒長城故事的意義及其評價，也有過爭論。有的認爲，作爲民間故事，孟姜女哭倒長城反映了人民對沉重徭役的反抗精神，是秦始皇“爲政不仁”的歷史見證。

二千多年來，孟姜女哭倒長城的傳說以故事、歌謠、戲曲等多種形式流傳於中國廣大地區，並爲外國學術界所注目。顧頡剛先生二十年代發表的著名學術著作——《孟姜女故事研究》，則是搜集了大量文獻上的記錄，見解成熟，體系完整的論著。

（曹莉芳）

李白是怎麼死的?

唐代宗寶應元年(762年),李白貧病交困,到安徽南部的當塗,投靠在那兒當縣令的族叔李陽冰。就在這一年的11月,這顆詩壇上的一代巨星隕落了,享年僅六十有二。關於李白之死,後人有多種說法,但歸結起來不外乎兩種。其一認爲是死於“腐脅疾”,即病卒說;其一認爲是死於“攬月落水”,即溺水說。

說李白是病卒的,最早見於李陽冰爲李白詩結集寫的《草堂集序》,以後的碑碣著述多持此說。范傳正寫的《墓銘》,說“至今尙疑其醉在千日,寧審乎壽終百年。”李白嗜酒成性,特別到了晚年,“狂飲”更是他生活中的一大特徵,所以醉而致疾致命的可能性極大。晚唐詩人皮日休作《李翰林詩》(《七愛詩》之一)也說“竟遭腐脅疾,醉魄歸八

極。”明確地說李白因醉得疾，他的靈魂是帶着醉意升天的。郭沫若以他語於醫道的口吻說，李白六十一歲曾遊金陵。往來於宣城、歷陽二郡間。李光弼東鎮臨淮，李白曾決計從軍，行至金陵發病，半途而返。此爲“腐脅疾”之初期，估計當爲膿胸症。又說，他六十二歲在當塗養病。膿胸症慢性惡化，向胸壁穿孔，成爲“腐脅疾”。11月卒於當塗。

說李白是溺死的，見五代王定保《唐摭言》所述：“李白着宮錦袍，遊采石江中，傲然自得，旁若無人，因醉入水中捉月而死。”宋代洪邁《容齋五筆》也有類似的記載，不過在前面冠以“世俗言”三字。所謂“世俗言”者，就是說它是民間的一種出於美好的想像而產生的傳說。但値得注意的是，這種富有浪漫氣息的民間傳說的出現，並不是在王定保或洪邁的記述之時；而是在李白去世不久的時候就已廣爲流傳了。到了元代，王伯成編《李太白流夜郎》雜劇，其中有白入水中，爲龍王所迎去之說。雖然藝術不等於現實，但對李白的死因，確實塗上了一層奪目的色彩。

那麼作爲正史的《舊唐書》和《新唐書》是怎麼說的呢？它們在提到李白之死時，都只是簡單地一筆帶過，並沒有明確肯定他的死因。旣沒有說是“腐脅疾”致死，也沒有說“因醉入水中捉月而死”。

《舊唐書》上說他是飲酒過度醉死於宣城的，這也許正可以用來證明"醉死此江邊"（唐代項斯《經李白墓》句）的傳說是有幾分可靠的。所以清代王琦對此有段評論："豈古不弔溺，故史氏爲白諱耶？抑小說多妄而詩人好奇，姑假以發新意耶？"這就是說"病"和"溺"兩者或許都有可能。

李白一生，流離坎坷，經歷奇瑰。愛酒、愛月、愛狂、愛傲視權貴。他才氣橫溢，却命運多舛！到了晚年窮極悲苦不甘寂寞，時時喟歎自己憤懣的一生。雖胸懷大鵬之志，而命運之神爲其安排的却是"中天摧兮力不濟"。他不堪"白髮三千丈"之憂煩；沒奈何，竟日呼酒買醉，可惜"舉杯消愁愁更愁"。心，越來越惱；酒，越喝越多。大量的酒精已經侵蝕、損害着他的肌體，而他還兀自舉杯澆愁，直至病入膏肓而不可救藥。如果從而推論其死因，他族叔李陽冰的話應該是可信的。李白在去世前曾賦《臨終歌》一曲，浩歎一生壯志未酬的悲愴。如是悲歌一曲，豈臨終遺言乎？

所以，劉大傑以文學史家無可置疑的筆觸寫道："（李白）六十二歲，以腐脅疾死於當塗……說他入水捉月而死，那是不可信的。"所謂李白之死的"謎"，似乎並不存在。

然而，有人認爲稗官野史之言，也並不是純屬

毫無價値的無稽之談。李白一生浪迹江湖，熱愛自然。他的詩，有許多是寫月的。詩人把美麗的月亮看成是高尙皎潔的象徵。他的詩，又有許多是寫酒的。詩人把美酒看成是自己生命中不可或缺的一個組成部分。他舉杯望明月，俯首看現實：創痛巨深，貧病交加，一切美好嚮往都一一幻滅了。一個傲岸不羈，意欲馳騁於天地之外的人，竟落得如此潦倒的田地，那是不堪忍受的。嚴酷的現實，逼得他幾乎要發狂了。詩人在《笑歌行》和《悲歌行》裏，十分清楚地描出了自己哭哭笑笑的狂態。一個處於半瘋狂狀態的人，"醉而落水"反倒更能博得人們的同情。

安旗對李白的死，有一段極爲精彩的摹擬式的描繪："夜，已深了；人，已醉了；歌，已終了；淚，已盡了；李白的生命也到了最後一刻了。此時，夜月中天，水波不興，月亮映在江中，好像一輪白玉盤，一陣微風過處，又散作萬點銀光。多麼美麗！多麼光明！多麼誘人！'我追求了一生的光明，原來在這裏！'醉倚在船舷上的李白，伸出了他的雙手，向着一片銀色的光輝撲去……只聽得船夫一聲驚呼，詩人已沒入萬頃波濤。船夫恍惚看見，剛才還邀他喝過三杯的李先生，跨在一條鯨魚背上隨波逐流去了，去遠了，永遠地去了。"顯然，作爲當

代學者、富有詩人氣質的安旗，他是寧肯相信這位“天上謫仙人”是跨鯨背而仙遊羽化的。

（林世均）

《滿江紅》是岳飛寫的嗎?

人們都知道，膾炙人口，流傳千古的《滿江紅》詞，它的作者是宋代民族英雄岳飛。但是，近代已故學者余嘉錫在《四庫提要辨證》中的《岳武穆遺文》條下，卻對《滿江紅》的作者是否宋代的岳飛，提出了質疑。他認爲，這首詞最早見於明代嘉靖十五年（1536年）徐階編的《岳武穆遺文》。在岳飛去世（1141年）後，此詞從不見於宋、元人的記載或題咏跋尾，卻突然出現於四百年後的明代中葉，這不能不令人生疑。同時，徐階是根據1502年浙江提學副使趙寬所書岳墳碑收錄的，而趙寬對這首彌足珍貴的宋詞之源流出處，却一無所言，這樣，《滿江紅》也就來歷不明了。再說，岳飛的兒子岳霖和孫子岳珂，不遺餘力地搜求岳飛遺稿，但在他倆所編的《岳王家集》中，却沒有收錄這首《滿江紅》，

三十一年後重刊此書時，仍未收入該詞，豈不怪哉？據此，余嘉錫認爲《滿江紅》可能不是岳飛所作，而是明代人的僞托。

余嘉錫的考辨，引起了海內外學者的注意。著名詞學家夏承燾於1961年撰文表示贊同余嘉錫的看法；並就詞中“駕長車踏破賀蘭山缺”一句進行尋繹研究，補充余的論斷。夏認爲，賀蘭山在今甘肅河套之西，南宋時屬西夏，並非金國地盤。岳飛要率兵直搗的黃龍府，是在今吉林境內，“這首詞若眞出岳飛之手，不應方向乖背如此！”夏承燾進而考證：在明代，北方韃靼族倒常取道賀蘭山入侵甘、凉一帶，明代弘治十一年（1498年），明將王越曾在賀蘭山抗擊韃靼，打了第一個大勝仗，因此，“踏破賀蘭山缺”，“在明代中葉實在是一句抗戰口號，在南宋是决不會有此的。”這首詞出現於明代中葉，“正是作這首詞的明代人說當時的地理形勢和時代意識。”

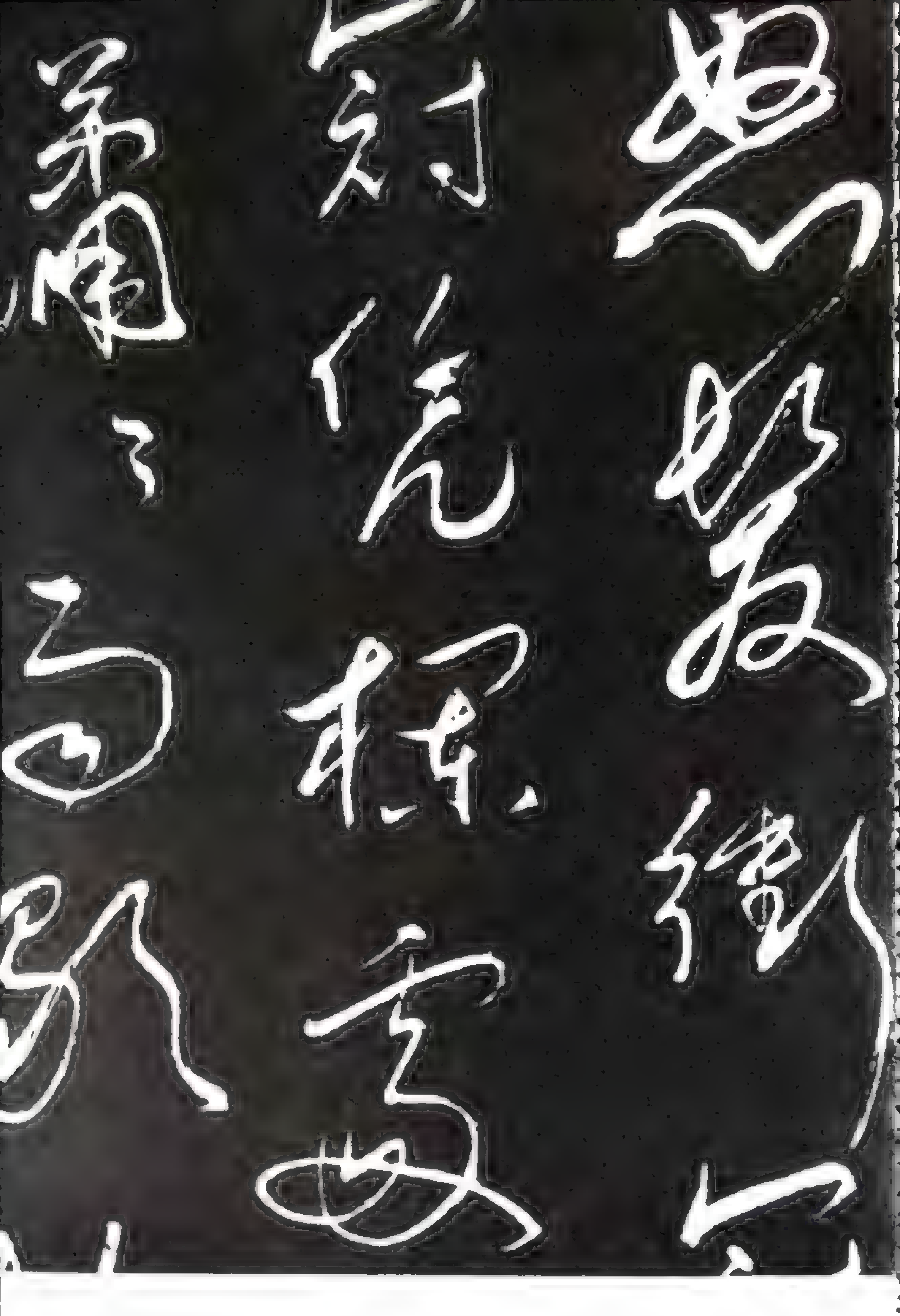
1980年9月10日，台灣省《中國時報》發表孫述宇的文章，着重從詞的內容和風格上提出質疑。孫認爲《滿江紅》是一首激昂慷慨、英風颯颯的英雄詩，而岳飛的另一首詞《小重山》却是那樣的低徊宛轉、失望惆悵，兩者的格調和風格大相徑庭，不像出於同一人筆端，因而也懷疑《滿江紅》爲僞

作。

針對上述論斷，一些學者撰文提出不同看法，認爲不能輕易懷疑《滿江紅》的眞僞。理由是：

一，賀蘭山同“長安”、“天山”一類地名一樣，可用作比喻性的泛稱，岳飛是把賀蘭山當作黃龍府。1980年12月15日香港《大公報》發表蘇信的文章，認爲西夏與北宋向來都有戰事，派范仲淹經略延安府，就是鎭守邊陲，防禦西夏的。這種對峙局面直至眞宗、仁宗賄賂求和，才暫告安定。岳飛對這一發生在五十餘年前的歷史，當然十分熟悉。《滿江紅》一詞提到的賀蘭山，是借指敵境也未嘗不可，不能簡單地當作違背地理常識。

二，一些作品湮沒多年，歷久始彰，在文學史上是有先例的。如唐末韋庄的《秦婦吟》，湮沒九百餘年才看到全文。古來私人藏書，往往自視爲珍寶，不欲宣洩外人，因而某些珍藏的典籍手稿尚未公之於世時，雖有人竭力尋訪，亦不可能備載無遺。再者，岳飛遇害時，家存文稿全被查封沒收，後來雖蒙准發還，也並不齊全。岳飛冤死後，秦檜及其餘黨繼續執掌朝政數十年，岳飛作品難以在當時傳誦。元朝又有其民族壓抑的緣故，所以，直到明朝，岳飛的聲譽才更加隆盛起來。因此，岳飛《滿江紅》詞不見於宋、元人著錄，直到明代中葉才出



現並流傳，也不足爲怪。

三，文學史上兩種風格兼擅的作家很多。如蘇東坡，既寫過“大江東去”這樣雄渾豪放的名篇，也寫過“細看來不是楊花，點點是，離人淚”這樣情調幽怨纏綿之作。不能以《滿江紅》與《小重山》詞的風格不一致，就斷定《滿江紅》非岳飛所作。

有人還結合詞句，根據史實，考證出岳飛寫《滿江紅》的具體時間。岳飛三十足歲（1133年）執掌軍事，“因責任重大，身受殊榮，感動深切，乃作成此壯懷述志《滿江紅》詞。”故詞中有“三十功名塵與土”一句。岳飛從軍後，南征北戰，至三十歲時，“計其行程，足逾八千里”，故詞中有“八千里路雲和月”一句。岳飛三十歲時置守江州，“適逢秋季，當地多雨”，故詞中有“瀟瀟雨歇”之句。因而推斷出，《滿江紅》詞是岳飛“表達其本人眞實感受，於1133年（宋紹興三年）秋季九月下旬作於九江。”（李安《瀟瀟雨未歇——岳飛的〈滿江紅〉讀後》，刊於1980年9月21日台灣省《中國時報》）

《滿江紅》詞究竟是否出於岳飛手筆？論者各抒己見，尚難定於一說。但即使是懷疑《滿江紅》

傳爲岳飛手迹的《滿江紅》拓片一頁

爲僞作者，也並沒有抹殺這首詞的價值和歷史影響，都認爲縱使不是岳飛所作，《滿江紅》也仍然值得流傳下去。

（蘇浙生）

中國古代有沒有出現過飛碟?

飛碟是現代世界的一個大謎。雖然美國前總統卡特、阿波羅號上的飛行員以及一些著名科學家都說看到過飛碟，但是飛碟究竟是什麼東西，却至今還弄不清楚。

飛碟並不是今天的新事物，二千多年前，它可能不止一次地訪問過中國。在浩瀚的中國古代文獻中，曾有過許多不明飛行物的記載，這種飛行物光芒四射，來去神速，從記載看，很像現在所說的飛碟。

最早記載飛碟的是《晋陽秋》這本古書。其中寫道："有星赤而芒角，自東北西南投於亮（諸葛亮）營。三投，再還，往大，還小。俄而亮卒。"這段話在《三國志》的裴松之的注中、鄭樵的《通志略》、馬端臨的《文獻通考》中都有類似的記載。

這是公元234年秋天的事，一天晚上，西北五丈原地區的天空中出現一顆發射紅光、來去自由的“星”，它三來三往，從東北向西南，以後便消失了。如果是星，它不可能“三投，再還”，也不可能“往大，還小”。從記載看，它能自由飛行，很像是飛碟。

到了宋朝，著名科學家沈括在《夢溪筆談》中曾記載了這樣一件事：“嘉祐中，揚州有一蚌甚大，天晦多見。初見於天長縣陂澤中，後轉入甓社湖，又後在新開湖中，凡十餘年，居民行人，常常見之。余友人書齋在湖上，一夜忽見其蚌甚近，初微開其房，光自吻中出，如橫一金線。俄頃忽張殼，其大如半席，殼中白光如銀，珠大如拳，燦然不可正視，十餘里間林木皆有影，如初日所照，遠處但見天赤如野火，倏然遠去，其行如飛，浮於波中，杳杳如日。古有明月之珠，此珠色不類月，熒熒有芒燄，殆類日光。崔伯勛曾爲明珠賦，伯勛高郵人，蓋常見之，近歲不復出，不知所往。樊良鎮正當珠往來處，行人至此，往往維船數宵以待現，名其亭爲玩珠。”記載此事的是一位科學家，給他提供情況的是他好友，好友就在蚌所在的湖邊，當不是杜撰。從記載看，這顆能發光、能飛行的珠不就像是一輪飛碟麼？

宋朝大詩人蘇軾在鎮江金山也曾見到過來歷不

明的飛行物。有一天他遊金山，寺僧仰慕他的詩名，留宿寺中。這一夜二更天，蘇軾尚未入睡，只見一個光亮的物體在江心降落，並發出光燄。他用一首《遊金山寺》詩記錄了這個奇觀："是時江月初生魄，二更月落天深黑。江心似有炬火明，飛燄照天棲鳥驚。悵然歸臥心莫識，非鬼非人竟何物？"詩寫到這裏，作者又加了個注："是夜所見如此"，說明不是虛構，而是實見。

《竹溪縣志》中曾記載一次飛行物墜地的事。那是同治元年（1862年）農曆八月十九日夜，這一夜"東北有星火如月，色似爐鐵，人不能仰視，初出聲則淒淒然，光芒閃爍。頃之，向北一瀉數丈，欲墜復止，止輒動搖，直至半空，忽然銀餅乍破，頃出萬斛明珠，繽紛滿天，五色俱備，離地丈餘沒，沒後猶覺餘霞散彩，屋瓦皆明。"這個飛行物溫度極高，極為光亮，使人不能仰視，後來"銀餅乍破，傾出萬斛明珠"，似乎是爆炸了。

湖北《松滋縣志》記載了清代光緒六年（1880年）覃某的奇遇："西岩嘴覃某，田家子也。光緒六年五月初八日，晨起，信步往屋後山林，見叢薄間有一物，光彩異常，五色鮮豔，即往撲之，忽覺身自飄舉，若在雲端，耳邊颯颯有聲，精神懵昧，身體不能自由，忽然自高墜下，乃一峻嶺也。覃某

如夢方醒，驚駭非常，移時來一樵者，詢之，答曰：'余湖北松滋人也'。樵者咤曰：'子胡爲乎來哉，此貴州境也，去爾處千餘里矣'。指其途徑下山。覃丐而歸，抵家已逾十八日矣。究不知所爲何物。吁，異矣。”這個物體有光彩，能使覃某飛入雲端，它的速度極快，使人感到“颯颯有聲”。覃某因撲這個物體，遭到了報復。覃某不識此爲何物，從記載看，似乎是對覃某有意識的報復。

1892年前後，南京的市民們蜂擁在朱雀橋邊，萬衆仰頭觀看空中的飛行物。畫家吳友如目睹這個動人情景，畫了一幅畫，畫上是朱雀橋一角，萬衆擠擠，有的仰望空中，有的互相談論，有的則發着驚嘆。天上一角有一個圓球，閃閃發光。畫家在圖上還題記說：“九月二十八日晚間八點鐘，時金陵地南隅忽見火毬一團，自西向東，形如巨卵，色紅而無光，飄蕩半空，其行甚緩。”“約一炊許，漸遠漸滅”。從記載看，這個飛行物速度不快，溫度也不高，因此人們擧頭仰視，甚覺分明，看得很淸楚，它停留的時間也比較長，約有一頓飯時間。有文有畫，描述生動逼眞，是可信的。

從上述記載看，中國古代確實有一種來歷不明的飛行物多次光臨過。這種飛行物有的發白光，有的發紅光，有的快如星火，有的則緩緩而行，它們

各有不同的特點。但是，這些飛行物有一個共同的特點，就是發出光亮，來去自由。

有些研究者認爲，這些記載中的飛行物就是飛碟。《竹溪縣志》中記載的是一次飛碟墜毀事件，因爲從記載看飛行物能倏忽而過，而“欲墜則止”，說明這個高速物體有很高的靈敏度，後來出了故障，變得搖搖晃晃，終於摧毀。

有些研究者認爲，《松滋縣志》記載的覃某被不明飛行物帶到貴州的事件是飛碟被人發現以後的報復行爲或保密行爲，與近代一些接觸飛碟的人們遭劫持的情況極爲相似。

還有些學者認爲，中國古籍中的這些記載是輾轉傳聞的故事，記載又十分簡單，不足爲信。可能是一些道聽途說的奇事逸聞，經過誇張而編造的。有些研究者則認爲，這可能是古代的一些連現代人也不清楚的自然現象，因爲似是能發光、會飛行的物體，所以被現代人誤認爲是飛碟。

這些古籍記載的飛行物究竟是什麼？這個謎只有在現代的飛碟之謎揭開以後才能得出可信的答案。

（朱長超）

馬可波羅來過中國沒有?

馬可波羅（Marco Polo，1254～1324）是威尼斯商人，十三世紀下半期偕同父親尼可羅(Nicolo)、叔叔馬飛阿（Mafeo）東來，回到故鄉發了大財，不幸在熱那亞與威尼斯的海戰中被俘，在監獄裏口述，並由比薩作家魯思梯謙諾筆錄而成《馬可波羅遊記》，又叫《東方見聞錄》。現在大多數學者認爲他確曾到過中國，《遊記》記載的情況基本屬實。但自馬可波羅生前至今，一直有人懷疑他是否到過中國，《遊記》是否僞作。

早在他活着的時候，由於充滿了人所未知的奇聞異事，《遊記》已經遭到人們的懷疑和諷刺，關

馬可波羅畫像



心他的朋友甚至在他臨終前勸他把書中背離事實的敘述删掉。以後，隨着地理大發現，歐洲人對東方的知識越來越豐富，《遊記》中講的許多事物逐漸被證實，不再被目爲荒誕不經的神話了，但還有人對《遊記》的眞實性發生懷疑。直到十九世紀初，德國學者徐而曼仍然認爲《遊記》是一部冒充爲遊記而編排拙劣的教會傳奇故事，是爲了傳教士和商人的利益，借以激發感化蒙古人的熱情以便到中國通商而創作的。並且說，波羅一家最遠不過到達大布哈里亞（Bucharia）境內，關於蒙古帝國的情況是從曾到過該地的商人們口中聽來的，關於印度、波斯、阿拉伯及埃塞俄比亞的敘述則抄自阿拉伯著作者。1965年，德國史學家福赫伯在一篇報告中說，馬可波羅是否到過中國，還是個沒解決的問題，一些可疑之點如“襄陽獻新炮法”、“揚州做了三年官”等等，“這一切都使人對波羅一家曾長期住過中國一說發生懷疑。”

1982年4月14日，英國《泰晤士報》發表了克雷格·克魯納斯《馬可波羅到過中國沒有？》一文，對波羅到過中國一說又加上一個大問號。克魯納斯認爲，“他可能根本就沒有訪問過中國”，他可能看到過某種波斯“導遊手册”，再加上個人的道聽途說，因而成書，《遊記》是波羅與魯思梯謙諾合

作的一場“克里空”①。其根據有四條：第一，在中國浩如煙海的史籍中，沒有一件可供考證的關於波羅的史料；第二，書中很多地方充滿着可疑的統計資料，把中國豐富多彩的景象變成灰茫茫的一片，對蒙古皇帝家譜說得含混不清，很不準確；第三，中國兩件最具特色的文化產物——茶和漢字，以及中國的重大發明——印刷術，書中都沒提到；第四，他寫的許多中國地名用的是波斯叫法，有可能馬可波羅只到過中亞的伊斯蘭國家。

但是，許多學者不同意上述各種說法。1941年，楊志玖教授在《永樂大典·經世大典·站赤》中發現了一篇與馬可波羅有關的史料，史料提及至元二十七年（1290年）八月尚書阿難答等上書說“兀魯䚟、阿必失呵、火者取道馬八兒往阿魯渾大王位下”云云，所提三位使者名字和《遊記》中所講的阿魯渾王三位使臣名字完全相同，從而確定波羅一行於1291年離開中國。這一發現爲學者所推崇，向達稱它爲遊記的眞實性問題和年月問題提供了“極其可靠的證據”。法國學者伯希和從伊利汗國史書《伊利汗史》和多桑《蒙古史》中找到了類似資料，結論和楊教授不謀而合。

---

①蘇聯戲劇《前線》中一個捕風捉影、揑造事實的新聞記者角色的名字。這裏是指生活中無中生有的現象。——編者註

克魯納斯文章在《泰晤士報》發表後，楊志玖又著文（見《環球》1982年第10期《馬可波羅與中國》）力駁其說，把他的每個證據都檢查了一遍，說這些情況雖然基本屬實，但推不出波羅沒到過中國的結論。第一，浩如煙海的中國史籍中，到目前爲止的確沒有發現直接記載波羅的史料，但有間接資料，上引《永樂大典》便是；第二，波羅不是文學家，也不是歷史學家，沒受過高深的教育，著書環境在監獄裏，沒什麼圖書資料可供參考，而且是同獄難友記錄的，能達到我們看到的水平，已是很不簡單了；第三，他可能保持着本國的習慣，不喝茶；同樣，他不認識漢字，文化水平不高，因而不提漢字書法和印刷術；第四，書中地名多半用波斯語或蒙古、突厥語表達，說明他接觸的主要是波斯人、蒙古人和突厥人，而很少接觸漢人，不識漢字，因而中國地名多用那種拼法。

另外，也有人認爲，波羅只到過大都（今北京市），對中國其他各地的記載，都是從大都聽來的。說他到過大都，也就是承認他到過中國。幾種觀點並存，誰也說服不了誰。對於馬可波羅究竟到過中國沒有的問題，至今尚無定論。解開這個謎的關鍵就在於揭示“襄陽獻新炮法”的眞相。

（華林甫）

誰最早到達美洲大陸?

最早到達美洲的是中國人嗎？自從法國學者在1761年提出這個疑問之後，海內外許多學者都對美洲文化的起源和發展進程發生了濃烈的興趣。兩個多世紀以來，在追溯中國人抵達美洲的最早年代這一焦點上，學者們爭論不休，衆說紛紜。幾十年來，由於在美洲發現了衆多而集中的具有中國商代文化特徵的文物和遺迹，學者們進而提出了一個嶄新的觀點——殷人航渡美洲。

中國與美洲“相去三萬里，晝夜相背馳”，但是大量的考古證明：太平洋兩岸的文化習俗有許多相同或十分相似的地方。在秘魯發現了一尊奇特的裸體美洲女神銅像，她雙手提着兩面銅牌，銅牌上均鑄有“武當山”三個漢字。像這類漢字在美洲已發現一百四十多個，從字體判斷，上自殷商，下至

南宋，幾乎歷代都有。最近在墨西哥發現一方“大齊田人之墓”石碑，是中國戰國時代或秦末從山東半島乘船逃亡到美洲大陸的齊田人的埋骨遺迹。這些都是古代中國同美洲文化交流的物證。此外，表明中國和美洲早有因緣的風俗文物就更多了。美洲也有用蛇、鹿、兔、狗、猴、虎等動物的名稱來紀年的曆法，這與中國的十二生肖紀年可謂一脈相承。在墨西哥有口“聖井”，天旱求雨時要選送美貌少女投入井中，類似中國“河伯娶婦”的故事。中國古代石刻和帛畫中的神祇，在墨西哥的古代石刻中也時有所見。笛是中國發明的，而秘魯出土的銀笛和墨西哥發現的陶笛，笛管的設計和笛孔的距離，竟然與中國的一模一樣。另外還有許多有趣而發人深思的共同點，比如威哥爾印第安人和中國人的面貌相像得出奇，因此墨西哥人乾脆把他們叫做“秦佬”，意思是“中國佬”。難怪有的印第安人見了華人，稱之爲“同鄉”。中國與美洲的習俗竟然如此相似，顯然不是偶然的巧合。

七十年代以來，在美洲太平洋沿岸的淺海中發現了“石錨”，爲早期古代中國人横渡太平洋航海提供了證據。一系列的新發現表明，這是二、三千年前中國古船留下的早期船錨。中國古人把石錨叫做“矴”或“碇”，人們用這種石碇固定在船舶上，

起着船錨的作用。所以古書說“繫石爲矴”，辭書解作“錘舟石”。至今人們仍把停船稱做“下碇”，把開船叫作“啓碇”。

既然石錨是幾千年前中國艦船留下的遺物，那麼當時駕駛船隻的是一些什麼人呢？經過學者考證認爲：大約在三千年前的中國殷商末年，一批逃亡的中國人就已到達墨西哥，甚至在拉文塔地方建立了自己的都城，因爲在這裏發現了衆多具有濃厚殷商文化特徵的虎神崇拜、石斧石像、饕餮紋和類似甲骨文的文字等遺迹遺物。一些學者甚至提出：古代墨西哥著名的奧爾梅克文明的突然興起，和外來的影響有關，而時間恰恰是公元前一千多年的商朝末期殷人逃亡的年代。

爲什麼殷人要向海上逃亡呢？原來在武王伐紂之前，殷紂王曾率領大軍征伐位於現在山東省的“人方”（夷方）國，打了勝仗以後，軍隊留駐於此。後來紂王被武王打得慘敗，自殺身亡。殷商覆滅之後，留守“人方”的殷軍國破家亡，爲了尋得棲身之所，只好倉卒入海而逃。商代祖先是居住在渤海灣的東夷，是個著名的航海民族，他們有着前人積累的豐富的航海經驗，而且素有崇拜太陽的習俗，篤信宗教所說的在日出的東方可以尋得“樂土”。於是，他們經年累月漂泊滄溟，歷盡艱辛，終於航

達美洲大陸。另一方面，中國歷史上是一個航海非常發達的國家，造船業和航海技術曾在一個長時期內居於領先地位。公元前十一世紀，中國的商船就不止一次地到達菲律賓，運去中國的絲綢和大米。同時許多海船經常往返於沿海鄰國，首先到達琉球羣島，然後再航向太平洋。到了殷商時代，青銅工具的使用更爲造船創造了條件，武王伐紂時，數千兵馬。僅用四十七隻船，在一日之間橫渡黃河。在司馬遷的《史記》中也反映了武王所乘的船隻之大、航行之速、吃水之深。在殷商時代，人們有了豐富的星象學知識和天文曆法，殷人已經初步掌握了依靠日月星辰來判斷航行方向的早期天文導航技術。同時在人類的航海史上，用風帆作爲行船動力，意味着已經從沿海航行發展到遠海航行的新階段。甲骨文中的"月"字——即"帆"字的出現，表明殷商時代已經實現了這一重大變革。因此殷人東渡太平洋是完全可能的。由於石錨、文物、遺迹的一系列發現，連同對殷商航海技術和海舶船隻的分析，使中國同美洲的傳統友誼，很可能上溯到三千年之前。這就不僅遠比哥倫布發現新大陸早出二千多年，而且比《梁書》所載的慧深和尚雲遊美洲的時間早出一千多年。是謂："蒼茫大海，當年誰曾航渡？揚帆美洲三千年，光榮當歸古中華！"

與此同時，還有許多專家學者對殷人東渡提出不同見解，力主“哥倫布於1492年發現新大陸”的傳統觀點。他們對“殷人跨越太平洋”，“揚帆美洲三千年”提出了疑義。

第一是對石錨物證的辨析。有的學者指出：僅僅指出石錨岩質與中國沿海地區所產灰岩質地一致，而沒有指出只有中國沿海地區才出產這種獨特質地的灰岩，就不能斷定石錨一定來自中國，事實上這種質地的灰岩在世界許多地區都有分佈；同時，根據錳積聚率來測算海底沉物年代，僅僅是一種探索性的、誤差頗大的參考方法。因此，使用一種並非準確的標準測算出石錨沉海已達二、三千年的結論，其科學性自然就大可質疑了。與此相反，石錨更有可能是美洲人民在沿海從事海上活動的遺物。再次，關於石錨的來源國問題。中國是具有悠久航海歷史的國家之一，《易經．繫辭下》已有了“刳木爲舟，剡木爲楫”的實錄，但史料文獻表明，中國還不是從事海洋遠航最早的亞洲國家。僅僅從亞洲有使用石錨的考古記載出發而推斷其必然來自中國，把“石錨來自亞洲”改換爲“石錨來自中國”，未免失之於武斷。因此，把石錨作爲“中國人最先到達美洲的新物證”是難以成立的。

第二是對殷人東渡揚帆美洲可能性的質疑。有

的學者認爲“殷人東渡”雖啓人想象但乘離史實甚遠。卷帙浩繁的歷代古籍確有“殷人東遷”的實錄，然而並沒有“殷人浮海東渡”的信實記載。大量的史料表明，商末周初根本未曾發生“殷人東渡”的歷史事實，也不存在殷人東渡的政治原因和社會條件；另一方面，人類的航海技術和航海能力必然受生產力發展水平的制約。哥倫布之所以能實現遠洋冒險的計劃，麥哲倫之所以能繞道非洲發現通往亞洲的新航路，明代鄭和之所以能率領船隊遠征印度洋抵達非洲海岸，都不是歷史的偶然。歷史上任何一次遠洋航行都需要巨大的財力、物力、人力和技術諸方面的寬裕準備。由此可以認爲：公元前十一世紀的殷商年代，由於受當時生產力水平的限制，人們還不具備遠航美洲大陸的必要和物質技術條件，因而不存在殷人揚帆美洲的可能性。古代美洲文明絕不可能是外來的，只能是土生土長的印第安人民長期勞動的智慧結晶。

古代美洲文明之謎和殷人東渡之謎的探源考證，並不排除某個假設或猜想有可能成爲一種科學創見的先導。“哥倫布發現美洲新大陸”曾經是沿襲近五百年的定論，但通過對大量文獻史料的分析研究，許多學者已經用富有新意的創見向這個似成定論的斷語提出了挑戰。賦予這些科學勇士以智慧

和勇氣的是史實和眞理，並非古希臘詩人荷馬所讚歎的“幻想的翅膀”。

（章瑞華）

紙摺扇究竟是"舶來品"還是國貨?

當年梅蘭芳先生演《貴妃醉酒》時，雍容華貴的楊貴妃醉酒時手拿一把描金紙摺扇，在花叢間載歌載舞，道不盡深居宮禁的苦悶和無聊。小小的一把紙摺扇，眞是一件重要的道具，對刻畫人物性格起了重要作用。紙摺扇今日十分流行，但盛唐時究竟可有此物？梅先生爲楊貴妃設計的這把紙扇究竟是史有所據，還是藝術的想象？

一般以爲紙摺扇是"舶來品"，出現遠在唐後，而且是道地的洋貨，此說見於明代陳霆《兩山墨談》（卷18），他說"宋元以前，中國未有摺扇之製。元初，東南夷使者持聚頭扇，當時譏笑之。我朝永樂初，始有持者，然特僕隸下人用以便事人焉耳。至倭國以充貢，朝廷以遍賜羣臣，內府又仿其制以供賜予，於是天下遂遍用之。而古團扇則惟江南婦

人猶存其舊，今持者亦鮮矣。” 明代陸容《菽園雜記》（卷 5 ）基本亦持此說，但他提供了 -個新的材料：“摺疊扇，一名撒扇，蓋收則摺疊，用則撒開，……聞撒扇自宋已有之。”陸容所記雖屬傳聞，但將紙扇的出現提前到宋代，這是正確的。蘇東坡云：“高麗白松扇，展之廣尺餘，合之止兩指許”，就十分形象地描繪了紙摺扇的形狀和說明了他的原產地是在朝鮮。宋人江少虞《宋朝事實類苑》第60卷《風俗雜志．日本扇》條引王闢之《澠水燕談錄》稱：“熙寧末，余游相國寺，見賣日本國扇者，琴漆柄，以鴉青紙厚如餅，揲爲旋風扇，淡粉畫平遠山水，薄傅以五彩，近岸爲寒蘆衰蓼，鷗鷺佇立，景物如八九月間，艤小舟，漁人披蓑釣其上。天末隱隱有微雲飛鳥之狀，意思深遠，筆勢精妙，中國之善畫者，或不能也。索價絕高，余時苦貧，無以置之，每以爲恨。其後再訪都市，不復有矣。” 值得注意的是王闢之所記摺扇，着眼點是其書畫之妙，並非記扇之奇，據此可以推斷摺扇在宋時既非司空見慣當亦非罕見之物。王闢之這段話還告訴我們紙扇的形制在當時已十分考究，而且已是配有精妙的書畫的精美藝術品。至此我們可以斷定在北宋時中國已有紙扇出現，只是據蘇東坡說摺扇是朝鮮所出，王闢之所記則爲日本貨，那末看來，摺扇據宋、明

人所說該是“舶來品”了。現時有人在報刊著文亦直言“宋、元兩代，摺扇是珍貴的舶來品”。(《扇子的歷史》，見《人民日報》1982年6月13日)

然而清代錢咏《履園叢話》卷3《考索·扇》條稱：“或謂古人皆用團扇，今之摺扇是日本、朝鮮之製，有明中葉始行於中國也。案《通鑒》：‘褚淵入朝，以腰扇障日’，胡三省注云：‘腰扇，佩之於腰，今謂之摺疊扇。’則隋唐時先有之矣。”查褚淵，字彥回，本是南朝宋文帝之婿，爲宋明帝所信任，後參與蕭道成代宋的活動。南齊建立後被封爲南康郡公，任尚書令之職。錢咏的這條“考索”，值得我們特別注意的是胡三省爲《資治通鑒》所作的這條注。胡三省是宋元之際的著名史學家，治“通鑒學”甚深，所作《資治通鑒音注》歷來爲史學家所重視。胡三省爲褚淵“腰扇”作注明確稱“今謂之摺疊扇”，這除了告訴我們古之“腰扇”即宋之“摺疊扇”，再次證實宋時確有摺疊扇外，又證明了在南北朝時中國即有摺扇，這有力地證明了摺扇不是“舶來品”，而是道地的國貨，又將中國摺扇出現的時間大大地提前了幾百年，反映了中國古代手工藝技人的聰明和才智。

現在問題可以回到本文開頭提出的盛唐時究竟有沒有這種摺疊扇了。據胡三省的注文應該是肯定

的。對此我驚嘆於梅蘭芳先生在藝術上的認眞嚴肅精神。摺扇這樣一件生活中的日用品，並未見有正史記載，前代文人記載又多異說，就是認眞讀過《資治通鑒》的恐怕也很少注意到胡三省的這段注文。故此梅先生要給楊貴妃拿上這把扇子，分量是夠重的，很不容易的。

摺扇始見於南北朝，原產地爲中國，不是“舶來品”而是國貨，這個問題似乎解決了，但心中還不踏實。這是因爲胡三省的注畢竟只是一個“孤證”。加之唐離南北朝不遠，初唐歐陽詢編的類書《藝文類聚》第69卷《服飾部上》專有一條“扇”，盛唐時徐堅編的類書《初學記》第25卷《器物部》亦有一條“扇”，這兩本大型類書，搜羅材料頗廣頗全，對扇的源流均道之甚詳，可單單都沒有提到“腰扇”（摺扇），這是什麼原故？是失傳了還是因爲別的原因？如果摺扇確是中國發明的，又是何時傳到日本和朝鮮的？總之，此中之“謎”，還是值得進行探索的。

（顧志興）

崑腔創始於什麼年代?

崑腔即崑山腔、崑曲，近年通稱崑劇，是中國民族戲曲中一個藝術水平較高的聲腔劇種。它的曲調優美細膩，有“水磨腔”之稱。明代以來，又有許多劇作家以崑腔寫作了不少優秀劇本。清中葉以後，崑腔一度衰落。新中國成立後，《十五貫》“一齣戲救活了一個劇種”，崑劇重放異彩，備受國內外重視，被譽爲劇苑的“蘭花”。

從明、清筆記資料到近世的某些戲劇史、文學史，大都認爲明代嘉靖年間居住於太倉的魏良輔(字尙泉)在崑山民間小唱的基礎上，加工提高，“創始”了崑腔。如明代沈德符《顧曲雜言》：“自吳人重南曲，皆祖崑山魏良輔”。清代朱彝尊《靜志居詩話》：“魏良輔始變弋陽海鹽故調爲崑腔”。日本青木正兒《中國近世戲曲史》：“崑腔爲嘉靖

初崑山魏良輔首唱之腔調”。鄭振鐸《插圖本中國文學史》也說：“這位偉大的音樂家，一手創作了崑山腔。”可是，在五十年代後期，人們在明代周元暐《涇林續記》等書中發現了這樣的記載：明初，朱元璋爲示國之祥瑞，把一些高壽老人召到南京賜宴；其中有位叫周壽誼的，朱元璋知道他是崑山人後就問他會不會唱崑山腔，還說有聞崑山腔是很好聽的；周壽誼說他本人不會唱崑山腔，只會唱小調《月兒彎彎照九州》。如此看來，早於魏良輔二百多年的明初就已經存在“很好聽的”崑山腔了。傳統的魏氏“創始”說開始產生了疑問。不過當時由於旁證不足，沒有引起學術界的太大波動。

1961年，路工在《戲劇報》第7、8期合刊上披露了他在明代張丑《眞迹日錄》中發現的，吳崑麓“校正”、大書畫家文徵明手寫的《婁江尙泉魏良輔南詞引正》，引起了崑腔史研究領域的一場熱烈討論。原來，《南詞引正》中有這麼一段話：“……惟崑山爲正聲，乃唐玄宗時黃旛綽所傳。元朝有顧堅者，雖離崑山三十里居千墩，精於南辭……善發南曲之奥，故國初有崑山腔之稱。”

從這段文字看，一、“國初有崑山腔之稱”，可以和周壽誼一事互爲印證。二、不但證明魏良輔並非崑腔“創始”人，而且魏氏還說出了“創始”

人是顧堅，遠祖則是黃旛綽。三、過去還有個疑問：魏良輔實爲江西人，流寓太倉，爲何他“創始”的聲腔叫崑山腔？現在這個問題似乎也解決了——顧堅、黃旛綽都是崑山人。於是，有些戲曲史家如傅惜華，據此認定崑腔是“元末明初時顧堅所創始的”。（《文滙報》1961年4月8日《曲海新知》）

然而，大多數研究者認爲此案疑點尚多：

首先，如果不能以確鑿的史料證實元代崑山確有精於戲曲音樂的顧堅其人存在，那麼他“發南曲之奧”一說的基礎就不夠堅實。《南詞引正》說他與楊維楨、顧仲瑛等爲友，可是在楊、顧等人的詩文中還沒有發現過顧堅的名字。周貽白查出顧堅乃嘉靖進士，並非元人。（《戲曲演唱論著輯釋》）董每戡因爲找不到任何文字記載而又要肯定其人存在，乾脆論斷顧堅只是個名不見經傳的民間藝人（《“崑腔”“崑山曲派”》，見《說劇》1983年版）。其他研究者也作過不少有益的工作，但材料都不夠硬；顧堅其人，目前仍是戲曲史上一個似有似無的幻影。

再一個疑點是《南詞引正》的眞實性。堅決懷疑者如周貽白，認爲它是吳崑麓“托名於魏良輔”。（《戲曲演唱論著輯釋》）多數研究者雖然感到“問題都還有待於研究”，但“目前只好暫且承認”它

的敘述內容。1980年，陸萼庭出版了《崑劇演出史稿》一書，打破休戰狀態，提出新的論點：這段文字既非別人假托，也非直陳史實；而是魏良輔自己在故弄玄虛，抬出黃旛綽和顧堅，以提高崑腔地位，有利於自己的改革工作。是非真假，依然各執一說。

第三，不論魏良輔“創始”，或顧堅“創始”魏氏改革提高，魏良輔終究還是崑腔發展中的大功臣；可是在明代已對其人感到茫然，甚至籍貫也衆說不一。近年對其生平探索也頗有分歧。多數意見認爲他是普通曲師，因爲他多與下層交往，還把愛女嫁給一個深通戲曲音樂的流放犯。如陸萼庭據李開先《詞謔》說他是“遊食四方的歌唱家”，又以醫生爲“副業”（《崑劇演出史稿》）。而蔣星煜通過江西的實地調查和檢閱有關志書，認爲魏良輔係進士，因招降廣西猺民起義有功而做過相當高位的布政使（《關於魏良輔與〈骷髏格〉〈浣紗記〉的幾個問題》）。可是如此大官又怎麼流落到太倉，落魄得這等地步？

還有一個疑問，如明初已確有崑腔，那時的崑腔又是什麼樣子的呢？徐渭說過“如宋之嘌唱”。（《南詞敘錄》）錢南揚、路工、黃紫岡等諸家多以爲魏氏改革前的崑腔爲清曲小唱。獨有蔣星煜着眼於“黃旛綽所傳”這句話。據傳，黃旛綽之故村

綽墩“村人皆善滑稽及能作三反語”（《中吳紀聞》）；故而蔣氏覺得崑腔把歌、舞、劇較早就結合在一起的可能性也是不能絕對排除的（《崑山腔的發展史再探索》）。當然，目前也還沒有找到實例。

朋友，當你欣賞優美的崑劇藝術時，沒有想到它的發展史上還有這些疑問吧？戲劇史研究的大門敞開着，希望你也來解開其中的幾個“？”。

（繆依杭）

中國猿人化石下落如何?

1980年，中國在日本東京舉辦“中國猿人化石展覽”。當化石運到東京時，日本警衛廳的船隻在周圍巡弋，專家和保衛人員小心翼翼地前來接運。展覽的時候，日本舉國爲之轟動。這些中國猿人的化石，確是無價之寶啊！然而，這些化石全都是解放後挖掘到的，1937年以前挖掘到的更加珍貴的中國猿人化石，包括北京周口店猿人洞中挖掘到的猿人完整的頭骨，在第二次世界大戰中下落不明。這些珍貴的化石究竟在何處呢？

中國猿人是古老的人類祖先之一。他們生活在五、六十萬年前的周口店一帶，猿人洞是他們的家。

中國猿人化石的發掘經歷了曲折的過程，凝結着中外人類學家的心血。本世紀二十年代，人們在周口店開採石灰石，不時挖掘出“龍骨”。有一次

挖掘到了一顆類似人的牙齒化石，經北京協和醫院解剖系主任步達生研究後，認爲是古代人類的化石，它代表着一個新的種屬，定名爲“中國猿人北京種”。他預言，周口店的山洞，是中國猿人的故鄉，蘊藏着他們的化石。

1928年，北京大學年輕的畢業生裴文中來到周口店參加挖掘工作。次年12月2日下午四時，太陽已經下山，山洞中一片昏暗，他在昏黃的燈光中發現了一顆猿人的頭骨，興奮極了，連夜小心挖出。第二天天未亮，用棉被小心翼翼地送到北京地質所。

中國人發現了中國猿人化石的消息很快地傳遍北京，傳遍中國，傳遍世界。它的發現終於使人們

圖爲二次世界大戰時，美國在秦皇島的海軍陸戰隊基地。一說中國猿人化石是在這裏遺失的。



認識到了自己的童年，爲早已發現但不被承認的"南方古猿"、"爪哇猿人"爭得了人的地位。1936年10—11月，賈蘭坡又從周口店挖掘到了不少中國猿人的化石。這些化石一直保存在北京協和醫院的保險箱裏，由著名的瑞典人類學家魏敦瑞加以研究。

珍珠港事件發生前不久，日美關係已相當緊張。協和醫院也已缺乏安全感。魏敦瑞建議把這批學世矚目的化石運到美國保存。由於種種原因，化石沒有啓運。在珍珠港事件爆發前兩三個星期的一天，協和醫院總務長博文突然通知將化石秘密裝箱，北京猿人的5個頭蓋骨以及頭骨碎片15塊，下頜骨14塊，鎖骨、大腿骨、上臂骨牙齒等147塊化石，全部用擦鏡細棉紙包好，裹上藥棉，再包上紙、細布、棉花，裝入兩隻大木箱，運到美國大使館，準備隨美國海軍陸戰隊運到美國。但是，從此以後，這批極其珍貴的化石就從世界上消失了。

第二次世界大戰後，美軍在日本對中國猿人化石進行了廣泛的搜尋，但一無所獲。1972年，美國巨商詹紐斯懸賞重金尋找中國猿人化石，不少人前來報告綫索，但查對後都不是中國猿人化石。紐約有一位老太太聲稱她丈夫從中國帶去的一箱化石中有中國猿人化石，開價50萬美元，但從她提供的照片看，却不是失踪的化石。人們尋找的希望又一次

落空了。

那麼，中國猿人化石是怎麼失踪的呢？由於當時的戰爭環境和啓運時絕對保密，幾乎無法確切查考。有人說，它在秦皇島被運上哈里森總統號郵船，在赴美途中與郵船一起沉沒海底；也有人說，郵船被日軍俘虜，化石被日軍截留，後來幾經易手，終於下落不明。如果是前者，那麼中國猿人化石從地底下重見天日後又埋入了海底；如果是後者，它很可能秘藏在日本民間。

不久前，中國人類學家周國興根據多年調查，發現了一條新的綫索。珍珠港事件爆發前夕，一個守衛在美國海軍陸戰隊總部和美國使館相通的便門口的衛兵，看到兩個人抬了一箱東西，埋在大使館後院裏。他推測，這一箱東西很可能是中國猿人化石。周國興已找到這個地方，上面蓋有房屋，未能試掘。如果埋藏的這一箱東西正是化石，那麼失踪了四十多年的中國猿人化石將會安然無恙地重新出現在世界上。

（朱長超）

中國養蠶起源於何時?

中國是世界上最早開始養蠶、繅絲和織綢的國家，這點已成定論。但是，關於養蠶的起源，却存在許多一時難以解決的爭論。

流行最廣和影響最大的一種論點是"嫘祖始蠶"。嫘祖是傳說中的北方部落首領黃帝軒轅氏（公元前2550年）的元妃。據《隋書·禮儀志》記載，北周（557－581年）尊嫘祖爲"先蠶"（即始蠶之神）。《通鑒外紀》記載："西陵氏之女嫘祖爲帝之妃，始教民育蠶，治絲繭以供衣服"。《路史》則稱："伏羲化蠶，西陵氏始養蠶，故《淮南蠶經》云'西陵氏勸蠶稼，親蠶始此'。"這種說法在宋元以後開始盛行。直至本世紀五十年代，中外有關文獻在涉及中國養蠶起源問題時，幾乎都以基本贊同的態度加以引述。1926年，中國考古工作者在山西夏縣

西陰村新石器時代遺址發掘到割得很平整的半隻蠶繭。這件事引起了國內外學術界的極大興趣。有人把這半隻蠶繭與"嫘祖始蠶"說互相印證，由此推定仰韶文化時期黃河流域養蠶業的存在。

但是，從五十年代起，史學界有不少人對"嫘祖始蠶"說提出異議。他們的主要理由是這一說法出現較遲。《史記》中雖然提到黃帝娶西陵氏之女嫘祖爲妻，但沒有說起"始蠶"，可見漢初這一說法尚未出現。《通鑒外紀》爲北宋末年的著作；《路史》是南宋人撰寫的。《路史》中提到的《淮南(王)蠶經》一般被認爲是僞書。雖然北周把嫘祖尊爲先蠶，但在此以前北齊(550—577年)也曾把黃帝作爲始蠶之神進行祭祀。同時，一些著名考古學家對西陰村的半隻蠶繭提出質疑，認爲這個發現是靠不住的孤證，大概是後世混入的東西。例如，夏鼐提出："在華北黃土地帶新石器時代遺址的文化層中，蠶絲這種質料的東西是不可能保存得那麼完好的；而新石器時代又有什麼鋒利的刃器可以剪割或切割蠶繭，並且使之有'極平直'的邊緣呢？"(《中國古代蠶桑絲綢的歷史》，見《文物》1972年第2期)這些異議和質疑雖然擁有很多支持者，但遠沒有得到所有有關研究者的贊同。有人認爲，"嫘祖始蠶"說雖然出自後人的推想，但作爲時代化身而

言，早在黃帝時代中國已有養蠶業是基本可信的。頗具權威性的《中國紡織科學技術史(古代部分)》（陳維稷主編，科學出版社1984年版）就持這種觀點。對於夏鼐的意見，也有人發表反駁文章。例如，日本學者布目順郎認爲，在雨量極少的黃土高原，蠶繭完全可以保存四、五千年以上；他宣稱自己用薄的石片和骨片（模擬當時人的生產工具）進行試驗，結果切割的蠶繭確實邊緣平直。

另一方面，五十年代末以來，長江下游地區一

先蠶元妃與西陰村繭



系列新石器時代遺址的考古發現，使有關養蠶起源的爭論更趨複雜。1958年，浙江吳興錢山漾出土了一批絲織品，經鑒定其絕對年代距今已有四、五千年；1963年，江蘇吳江梅堰出土了飾有蠶紋的黑陶；1977年，浙江余姚河姆渡出土了紡織工具組件和飾有蠶紋和編織紋的牙雕小盅（距今六千多年）。許多學者認爲，蠶紋在陶器和牙雕上的出現，表明了當時人類對蠶的認識程度以及蠶與人類的密切關係，蠶紋和編織紋以及紡織工具的一起出土，說明了蠶絲在紡織中的應用；綜合這一系列發現，則證明了東南地區也是養蠶業的一個發祥地，這裏開始養蠶的時代甚至早於傳說中黃帝嫘祖所代表的時代。但是，也有人認爲，浙江地區的古代文化落後於中原，錢山漾下層可能包括不同時代的遺存，甚至可能經過部分的擾亂。爲此，當時參加錢山漾考古發掘的同志對發掘過程進行了認眞的回憶，基本上排除了擾亂的可能性。但是，由於回憶時距發掘時間較長，確定某些細節有困難。又有人認爲，錢山漾地區出土的絲織物，使用的不一定是家蠶纖維，也可能是柞蠶絲等野生蠶絲。紡織界的有關人員，使用石臘切片和顯微投影等方法，對錢山漾出土絹片重新做了鑒定，證實它們確實屬於人工養育的家蠶絲。但是，他們又承認，由於出土絹片數量太少，碳化程

度嚴重，分析工作受到一定局限。此外，對於河姆渡等地出土器物上的紋飾究竟是蠶還是其他昆蟲的形象，目前還存在不同的意見。

（包銘新）

中國棉花何時有?

在化纖產品廣泛推廣之前的很長時期內，大部分中國人的服裝主要以棉花爲原料，甚至在今天，棉花在我們的日常生活中仍佔據着極爲重要的位置。但是，你知道中國何時才有棉花嗎？

要準確回答這個問題是不可能的，因爲棉花只是一種泛稱。僅中國栽培的棉花就多達四個品種：陸地棉、中棉、草棉、海島棉。

中國陸地棉主要是從美國引進的。它和中國的機器紡織業的發展直接相關。張之洞於1892年在湖北武昌辦機器織布廠及紡紗廠時才引進陸地棉，首先引種在兩湖。二十世紀初，陸地棉開始在全國推廣，現在成了中國的主要棉種。

在陸地棉引進之前，中棉（即木棉）是中國種植面積最大的一種棉花。在古代，中棉被稱爲“吉

貝”，這是從梵文轉譯而來，表明它是由印度方面傳來的。

有關中棉的記載是很早的。三國時魏人孟康引《漢書》注：“閩人以棉花爲吉貝。”可見漢時福建已開始種中棉了。南宋末中棉開始廣植江南。胡三省《資治通鑑注》：“木棉，江南多有之”。而陶宗儀《南村輟耕錄》更明確指出江南種植中棉最早處是松江，以後逐漸向北推移。

宋末元初是棉花種植大發展時期，元世祖至元二十六年（1289年）“詔置浙東、江東、江西、湖廣、福建木棉提舉司，責民歲輸木棉十萬匹”。（《元史·世祖紀》）這是政府設置棉花專管機構的開始。從此以後，棉花與絲、麻並駕齊驅，逐漸成爲中國人民穿着的主要原料，而元代王禎《農書》卷21，更指出棉花使“江淮川蜀，既獲其利”，中棉廣泛栽種於長江流域。

明代統治者十分重視植棉。《明史·食貨志》宣稱“棉花種遍天下”。這時山東、河南等地因“土宜木棉”大量種植，明代中棉已擴種到黃河流域。

與中棉差不多同時引進的是草棉。草棉古書中稱爲“白疊”。《梁書·西北諸戎傳》載：“高昌國多草木，草實如繭，繭中絲如細纑，名曰白疊子，國人多取織以爲布，布甚軟白，交市用焉。”“白

疊”是由波斯語轉譯而來，這說明草棉是通過西亞方面傳進來的。

考古資料表明，草棉傳入中國新疆的歷史大約不會晚於西漢末年。在新疆羅布泊西漢末至東漢的樓蘭遺址中發現過棉布殘片；新疆民豐縣尼雅遺址一座東漢夫妻合葬墓中還發現了一條棉布褲和兩塊圖案精美的藍色臘染棉布殘片。這種高超的織染技術是不可能在棉花引進後不久就能形成的。

草棉因適合新疆的氣候環境，在新疆的種植範圍不斷擴大。考古工作者在吐魯番高昌時期墓葬中發現了高昌和平元年（551 年）的契約，提到一次借棉（疊）布60匹。阿斯塔那44號唐墓出土的一隻紙鞋上拆出了一件記載發付疊布口袋的記帳文書殘片，從其內容可知當時當地要征調棉布製品到內地以充軍用的歷史事實。

草棉種植由新疆緩慢地向東擴種。元代至元十年（1273年）頒佈的官修《農桑輯要》一書卷 2 有在陝西種植草棉的記錄。草棉從西路傳到渭水流域後，因爲它本身的局限性所致，就再也不能東進了。

中國有着悠久的棉花栽培史，但以前一般認爲中國還不是棉花的故鄉，對此考古發現提出了疑議。

福建武夷山白岩崖洞所發現的商代以前的船棺的清理工作中，工作人員發現了“一小塊青灰色棉

布”，從有關單位研究的結果看來，這無疑是一塊海島棉織物。這塊珍貴的棉布只要排除後世混入的嫌疑，我們就有理由說：中國是海島棉的故鄉。

總而言之，棉花什麼時候開始在中國栽培，到目前爲止仍是難以準確回答的。

（方　令）

酒在中國何時有?

不論是喜慶筵席，還是親朋往來，甚至在日常家宴中，酒已成為人們的必備之物。然而，酒在中國是什麼時間產生的？它是怎樣產生的？未必人人知曉。這也難怪，因為關於酒的起源問題在學術史上一直存在很大分歧。

最普遍的一種說法認為酒是夏禹時一個叫做儀狄的人製造的。這個意見最早似乎見於成書於公元前二世紀的《呂氏春秋》，後來劉向輯錄的《戰國策》也說：“昔者，帝女令儀狄作酒而美，進之禹。禹飲而甘之，曰：‘後世必有以酒亡其國者’，遂疏儀狄而絕旨酒。”《孟子》裏也有“禹惡旨酒”的話。戰國時史官所撰《世本》，更明確地說“儀狄始作酒。”

這個說法在學術界一直有很大的影響力，范文

瀾甚至根據夏禹時釀酒的出現而推斷夏代已經形成階級社會。范文瀾的結論受到一些學者的批評，因爲在討論古代社會的許多文章中，似乎都沒有以酒作爲階級社會形成的標誌。而且，大量的民族學資料表明：現在還有一些落後的部族，階級尚未明顯分化，而釀酒和飲酒的習慣却很普遍。

那麼，中國的釀酒究竟開始於何時呢？

戰國時期成的《黃帝內經·素問》認爲酒在傳說中的黃帝時代就有了，漢代人寫的《孔叢子》也認爲酒的產生在堯舜之時。這兩種說法雖有不同，但值得注意的是將酒的產生都提到夏禹之前。

唐朝人陸龜蒙在《笠澤叢書》中曾提到舜的盲父瞽叟曾用酒去謀害舜的傳說。宋朝人寇宗奭在《本草衍義》中也說："《本草》中已著酒名，信非儀狄明矣。又讀《素問》，首言以妄爲常，以酒爲漿。如此則酒自黃帝始，非儀狄也。"

在古代，人們由於不能正確理解人與自然界的關係，往往將許多發明創造歸功於某個帝王或英雄，這顯然是不符合歷史事實的。在這些傳說中，影響最大的莫過於所謂杜康或少康造酒之說。宋朝人高承在其所著《事物紀原》中，引用了《博物志》、魏武帝詩、《玉篇》和陶潛《述酒詩》題注，而最後認爲"不知杜康何世人，而古今多言其始造酒也。

一曰少康作秫酒。”《世本》裏也提到杜康和少康，但《說文解字·巾部》却說：“古者少康初作箕帚、秫酒。少康，杜康也。”

晋朝人江統在《酒誥》中就懷疑過儀狄、杜康造酒的說法。他說：“酒之所興，肇自上皇；或云儀狄，一曰杜康。有飯不盡，委餘空桑，鬱積成味，久蓄氣芳。本出於此，不由奇方。”江統的意思是說，酒的產生並不是黃帝、儀狄、杜康等人的發明創造，而是人們將煮熟了的剩飯無意中丢在野外樹林裏，“鬱積成味，久蓄氣芳”，是通過自然發酵而成的。

當然，原始社會燒炒或蒸煮穀物的技術和設備不可能和江統時代相比，是十分簡陋的。但是，江統“空桑委飯”的說法是符合製麯原理的。它比起所謂儀狄、杜康作酒的傳說更合乎科學道理。在人們開始有農業活動之後，經過燒炒或蒸煮的穀粒，如果沒有立即吃掉，給殘留或擱置起來，就會發霉、長毛。因爲在中國黃河流域一帶的空氣中，蘊含着許多糖化毛霉的孢子和酵母的細胞，遇到熟食就會將之變成酒麯。這種長了毛的穀粒泡上水，就會生出酒來。

另外，西漢劉安在《淮南子》裏就認爲“清醠元美，始於耒耜”，就是說，釀酒的起源幾乎是和

農業同時開始的。據此，今人袁翰青在《中國化學史論文集》中就主張，釀酒的起源在人類歷史上應當是很早很早的。他認爲在舊石器時代會有可能發現野果自行發酵的證據；到了新石器時代，農業開始後不久就可能有穀物造的酒了。在中國，麥麯釀酒是超越了其他民族的一項很早的重大發明。這項發明的時代，應當早於傳說中的夏朝。

然而，應當是一回事，事實又是另一回事。袁翰青的推測到目前還沒有得到其他方面的證據，因而，關於釀酒的起源仍是一值得探索的謎。

（勇　木）

秦兵馬俑的主人究竟是誰?

秦始皇陵座落在距西安30公里的臨潼縣城東，南倚驪山，北臨渭水，氣魄宏偉，1974年3月，在秦始皇陵東側發現了大型兵馬俑從葬坑，引起了國內外學者、專家和旅遊者的高度重視，甚至被譽爲“世界八大奇迹”之一。秦馬兵俑從葬坑，可以說是世界最大的地下軍事博物館。俑坑佈局嚴整，結構奇特。現開放的一號俑坑，從葬的陶人陶馬約六千餘件，同眞人眞馬一般高大。這些陶俑，依坑排列，面向東方，形成一個長方形軍陣。俑坑東端有210 個武士俑，手執弓弩類遠射兵器，三列橫排，似爲前鋒部隊。其後，是6000個鎧甲俑組成的主體部隊，一個個手執矛、戈、戟等長兵器，同35乘駟馬戰車間隔在11個過洞裏，排列成38路縱隊。南北兩側和西端，各有一排手執弓弩的武士俑，似側翼



在陶俑身軀各部位刻寫着的銘文

衞隊。“强弓勁弩”的戰袍俑是秦陵部隊的外圍，蹲姿射俑係後備軍。數以千計的陶人，每個身高1.86米左右，容貌不一，神態各異，具有强烈的藝術感染力。陶人的職務、兵種和性格，從其裝束、體態、臉型、神情、手勢以至細微的髮鬚變化，可略辨一二。

秦兵馬俑的主人是誰？自1974年發掘以來，國內外學者一般都認爲當是秦始皇，這一隊伍整肅、裝備齊全、威風凜凜、氣壯山河的陣容，是秦皇當年浩蕩大軍的藝術再現。

但是，近幾年來，學術界有人對這一流行觀點提出了質疑。陳景元在《大自然探索》1984年第4期發表了題爲《秦俑新探》的文章，對舉世矚目的秦兵馬俑的主屬問題，提出了大膽而全新的見解。作者指出，有關秦俑主屬這一重大結論性命題，並未有人依據可靠的材料用科學的語言進行過準確、系統而周密的論證。文章列舉和分析了一系列無法解釋的疑問和矛盾現象，明確地否定了秦始皇是兵馬俑主人這一當今流行的說法。如過時的軍陣：在一號坑、二號坑裏，大量的卒兵圍繞戰車排列成一個個整齊的大小方陣，戰車兵又是這支部隊的主力，而車戰則是這支部隊最基本的作戰方式。但在《文獻通考》、《菽園雜記》、《淮南子》、《史記》

等古籍中，秦始皇時期只有大量使用步兵和騎兵的記載，幾無進行車戰的痕迹。可見它與兵馬俑這個軍陣隊伍毫無共同之處，却有天淵之别。又如奇特的武士：俑坑裏所有要衝鋒陷陣的武士，有的精梳各種髮髻，有的頭戴一頂軟帽，而攻堅作戰中自身防衞所必需的頭盔，一個都未準備，大量武士沒有護身鎧甲。這樣的武士是沒有戰鬥力的，說這是秦皇橫掃六國的精銳之師，令人費解。又如違禁的兵器：秦軍以精良的鋼鐵兵器更新了裝備以後，秦始皇於公元前 221 年，下令收繳全國銅製兵器，運入咸陽，悉數銷毀，鑄成12個各重34萬斤的大銅人。之後，任何人繼續收藏銅戈、銅劍，就是一種罪死不赦的犯上行爲。二號坑內有銅劍劍頭，誰敢用這種陳舊、劣等的兵器去給秦始皇作陪葬之物？又如犯上的服色：統一六國後，秦皇立即“改正朔，易服色”，規定了“衣服、旄旌、節旗，皆尙黑”的制度。而俑坑裏幾乎所有的武士俑，從上到下身穿大紅、大綠的戰袍，紫色、藍色、白色的長褲，眞是五顏六色，異常鮮艷，哪裏有一絲一毫“尙黑”的意味？

作者進一步比較了殉俑制度的異同，考證了銅鉞年代的順序，追溯了大多數武士俑獨特的頭冠和髮髻的來源，並根據武士俑身上發現的銘文的判斷

芈氏墓地的探究以及舊楚軍隊的分析，指出這個大型兵馬俑坑的眞正主人是秦始皇祖上秦昭王的生母、曾在秦昭王時期專權達四十一年之久的秦宣太后。從而把秦兵馬俑坑的實際營建年代前推了半個世紀左右。

在1984年召開的秦俑發現十周年學術討論會上，專家、學者專門討論了秦兵馬俑的主屬問題。絕大多數人仍然認爲秦始皇是秦俑的主人。

秦俑考古工作者秦鳴在《文博》雜誌1985年第1期以《秦俑坑是始皇陵的陪葬坑》爲題，堅持原有的看法。秦鳴認爲，從坑內文字資料、坑內遺物、遺迹、始皇陵的整個佈局、俑坑威武雄壯的軍陣分析，俑坑西北角一座級別較低的墓葬至今尙難斷定是男是女，根本與宣太后無關，但可以肯定俑坑的主人不是宣太后，而是統一六國的秦始皇。

秦漢史專家林劍鳴對俑坑修建於始皇時代同秦鳴並無異議，但對俑坑的性質提出不同看法。他在同一期《文博》上以《秦俑之謎》爲題撰文說，近年秦俑坑雖然出土文物甚富，“但至今尙未發現有能夠證明秦俑坑爲秦始皇陵園一部分的文字資料”，秦國時仍有以活人殉葬舊習，製造如此大型俑坑似無必要。此外，在坑內第一次出土的幾千件兵器中鐵器極爲罕見，這與當時已很發達的冶鐵水平是不

相稱的。因此，秦俑坑並不是秦始皇陵園建築中的一部分，而是屬於具有紀念碑性質的建築物，可能稱之爲“封”。

上海《社會科學》雜誌於1985年第 2 期發表了劉修明的文章，對陳景元的觀點提出商榷。他說，在兵馬俑坑中出土了屬於秦始皇時代的三年、四年、五年、七年的“相邦呂不韋戈”，還有十四年、十五年、十七年、十九年的“寺工”長鈹（“寺工”爲秦朝官署名，專鑄陵園陪葬用的兵器）。許多帶銘文的兵器出土時土層未亂。有考古常識的人都知道，比宣太后晚五十年的兵器是不可能跑到宣太后的陪葬坑裏來的。所以他認爲兵馬俑坑的主人是秦始皇。

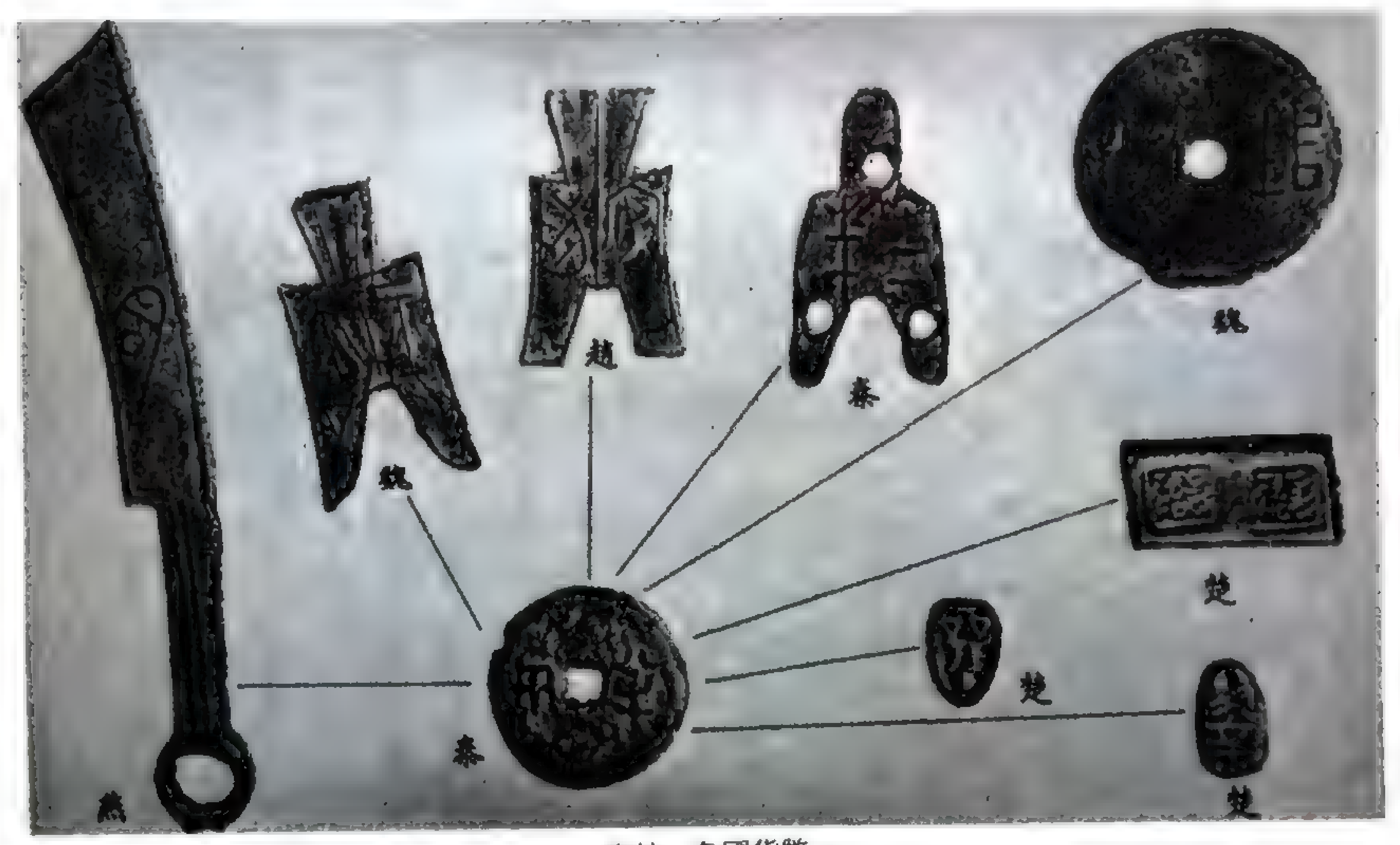
那麼，宣太后羋氏的葬地在哪裏呢？《史記》裏明文記載：“宣太后死，葬芷陽驪山。”據考證，芷陽在今臨潼韓山谷洪慶一帶（在驪山南麓）。這裏有幾座高大的封土塚，還出土有“芷”字的陶文。這同在驪山北麓的始皇陵及其陪葬坑，方向相反，相距甚遠。陳景元指出的兵馬俑坑西側的凸字型小墓，決不是宣太后墓，很可能是始皇陵的一座從葬墓，或是兵馬俑坑的一個組成部分。

（史煦光）

中國貨幣有多少種?

中國的貨幣是極其複雜的，形制五花八門，質料多種多樣，幣值高低不一，大小甚爲懸殊。幾百年來，許多學者撰寫了不少專門研究中國貨幣的專著。如彭信威的《中國貨幣史》、王獻唐的《中國古代貨幣通考》等等。他們對中國貨幣的起源、演變、形狀、文字、書體、幣值等等有詳盡的論述，但究竟中國有多少種貨幣，至今無人統計過。今將歷史上幾種主要貨幣加以介紹，以一斑而窺全豹，使讀者略見端倪。

人們常常把珍貴的東西，稱爲寶貝，如寶字之下便從貝。從漢字結構來看，不管珍貴或寶貝，都離不開貝，可見人們對貝的看重。翻開字典，我們看到很多與價值有關的漢字，都和貝相聯繫，如財、貨、資、貧、賤等字。人類最先使用貝作爲裝飾品，



秦統一各國貨幣

後來發展成貨幣。三千年前的商周時代，人們把貝串起來使用，一串成爲一個單位，稱爲朋。後因眞貝不多，就用仿製品，這樣就出現了蚌殼、軟石、獸骨、青銅製作的貨貝，這是中國最早的貨幣。

春秋戰國時期，諸侯割據稱雄，各霸一方。文化上百家爭鳴，經濟上繁榮發展，反映在作爲價值尺度和流通手段的貨幣上，它的形狀也就各種各樣。當時主要有四大形式。第一種是布幣，它是由農具鏟子演變來的。最早的布幣，首空可以納柄，稱爲空首布。有些製作特別粗大的空首布，長15厘米，寬 9 厘米以上，同農具鏟子最爲接近，它是早期的布幣。到戰國時，發展成爲携帶方便的平首布，布首不空，變成平實，形件縮小，種類繁多。單是布的足部和肩部就可分爲尖的、平的、圓的。我們現在看到的中國人民銀行儲備圖徽的周圍，就是由平首布連綴構成齒輪而組成的。第二種是刀幣，它是由實用的刀演化來的，原形未變。但是各地使用的刀幣不同，如燕國的明刀，尖首、圓環，數量最多，出土範圍也最廣，以河北爲中心，直到東北，甚至朝鮮、日本也有發現，齊國的刀幣最大，長19厘米，每枚重達45－48克，甚至有重達56克的，製作精整。第三種是圜錢，圓形圓孔，可能是從紡輪演變來的，現在發現最早的圜錢是垣字錢和共字錢。第四種是

蟻鼻錢，可能是銅貝的高級形態。錢的形狀仿海貝橢圓形，正面凸起、上面有罿的陰文，看來像人面，俗稱鬼臉錢。它是楚國的貨幣。在楚國還流行一種豆腐乾形的金幣，呈塊狀，上鑄數方或數十方圖章形文字“郢爰”等，俗稱印子金。使用時往往將其鑿成小塊，含金量達98%，是中國最早的金幣。以上是舉其犖犖大者，各種貨幣細辨之，幾乎沒有一個雷同。

秦始皇統一六國後，也統一貨幣。標準的銅幣是半両錢，外圓內方，象徵着當時中國人的宇宙觀天圓地方說。從此以後，一直到清朝，二千多年的封建社會都沿用這種外圓內方形式的銅錢。漢初銅錢由民間自由鑄造，輕重大小不一，到漢武帝時，貨幣的鑄造權統一在國家手裏，元鼎四年(公元113年)開始鑄造五銖錢，和以前不同處在於正背都有外郭。五銖錢輕重大小適宜，使用時間長達七百多年，是中國歷史上最成功的貨幣。

王莽的幣制改革，採用寶貨制，在中國貨幣史上是一個例外，它有金、銀、龜、貝、銅等五物六名二十八品。至今流傳下來的“栔刀五百”、“一刀平五千”，造型別緻，上部爲圓形方孔，下部爲長條刀形。其中“一刀”兩字用黃金鑲嵌而成，至今金光閃閃，爲歷代所珍視。東漢大科學家張衡作

詩咏之："美人贈我金錯刀，何以報之英瓊瑤"。

東漢末年，公孫述在四川鑄鐵錢，這是中國最早的鐵錢。中國銅錢有紀元年號的，始於南朝劉宋孝武帝孝建元年(454 年)所鑄的"孝建四銖錢"。

唐高祖武德四年(621 年)廢五銖錢，鑄開元通寶錢。大小仍以五銖錢爲標準。"開元"含義是開闢一個新紀元。錢幣從唐朝起，就不再以重量爲名稱，而改稱寶、或通寶、或元寶、或重寶，並冠以當時的年號，這一體例一直繼續到清末。到清朝光緒年間，開始用機器鑄幣，這時出現中無方孔，正面爲"光緒元寶"，背有蟠龍花紋的銅元。使用了二千多年的外圓內方的銅錢，到這時結束了。

世界上最早的紙幣是宋代的"交子"，中國歷史上最大的紙幣，要算明朝洪武八年發行的"大明通行寶鈔"，其"壹貫"面値的寶鈔，長約三十六厘米，寬約二十二厘米。而最小的紙幣是近代發行的，其大小如現在火柴盒的貼花紙。

中國的貨幣，種類繁多，千姿百態，五花八門，形式各異，其特點之一是貨幣鑄造和流通的地方性，遍地開花，更使貨幣趨於複雜。就目前所看到的形狀，有海貝形、鏟形、刀形、豆腐乾形、圓形、長方形、上圓下長條刀形、有孔的，無孔的等。質料有海貝、蚌殼、軟石、獸骨、龜甲、金、銀、銅、

鐵、鉛、鋁、鎳、銻、紙、皮、帛等。幣值有毫、錢、分、角、元，甚至達陸拾億元一張的鈔票。在近代鈔票的發行者中有官銀局、票號、銀行、錢莊，甚至有些村鎮廠礦發行的有價值證券，作爲地區鈔票流通。中國貨幣的極端複雜性，是世界各國所罕見的。因而至今無人對中國貨幣作過系統的統計工作，而且也是無法統計的。所以中國貨幣究竟有多少種，包括有多少種形狀，多少種質料等等，始終是一個難以揭曉的謎。

（蔡繼福）

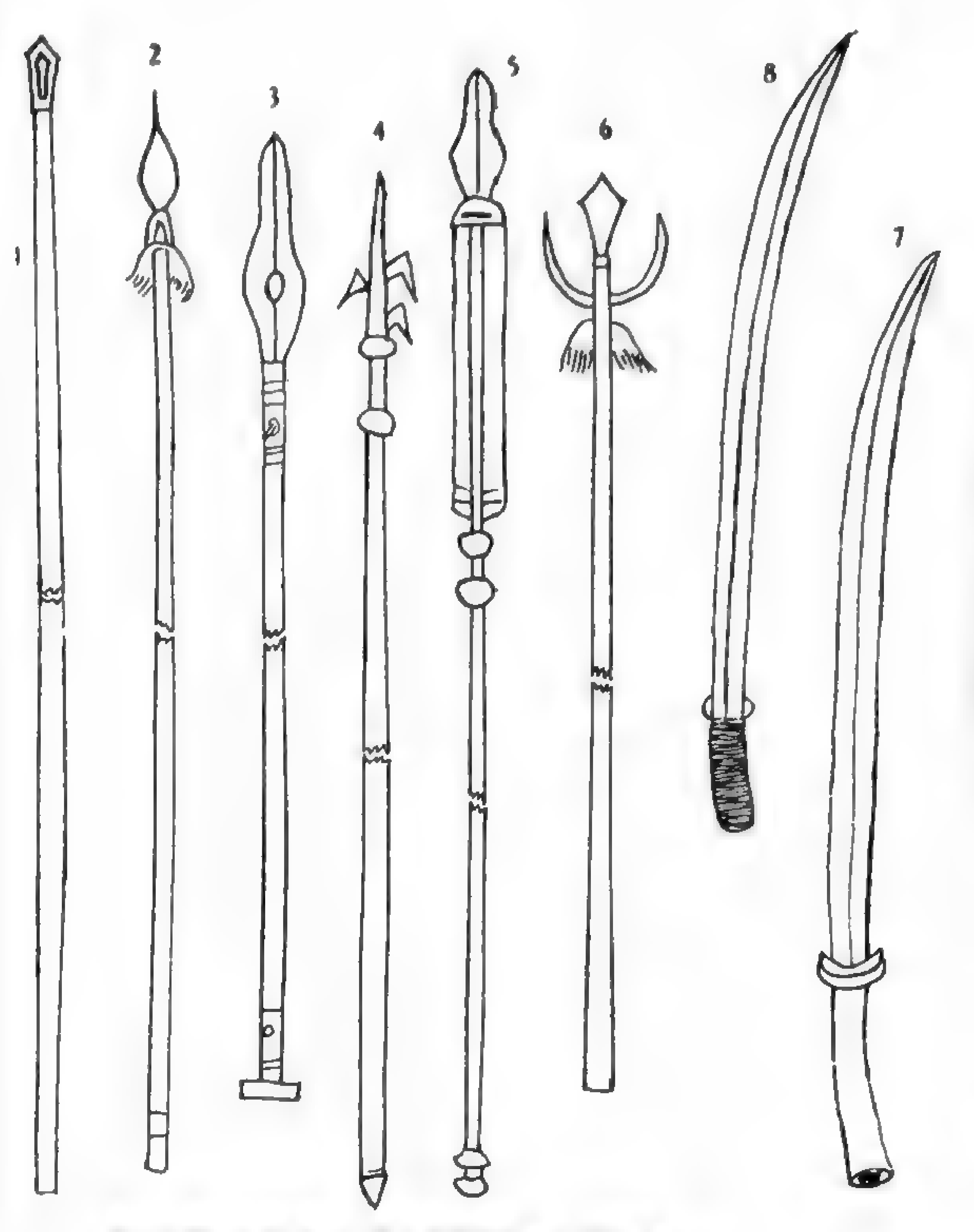
十八般武藝是哪十八般?

十八般武藝又叫十八般武器。根據舊《辭海》的解釋，是“我國武藝之總稱也。相傳爲戰國時孫臏、吳起所遺傳，分九長九短。九長爲鎗、戟、棍、鉞、叉、钂、鉤、槊、環；九短爲刀、劍、拐、斧、鞭、鐧、錘、棒、杵”。所謂九長九短，是指九種長的兵器和九種短的兵器。古語“短兵相接”的“短兵”，就是指的這類“九短”。兵的本義爲“兵器”，所以《說文》說：“兵，械也”。後來即以執掌兵械的人爲“兵”，是引申義。這是歷代相傳的第一種說法。

可是，《水滸》第二回描寫史進每天請求王教頭點撥十八般武藝，經過半年，史進的十八般武藝矛、鎚、弓、弩、銃、鞭、簡、劍、鏈、撾、斧、鉞、戈、戟、牌、棒、槍、扒都學得精熟。這和歷

代相傳的十八般武藝有些不同。特別是它換上了弓、弩、矛、鎚，都是常用的不可缺少的，這是第二種說法，而且也比較全面。但是，明代馬愈的《馬氏日抄》却說："己巳歲，兆寇作難，官司招募勇敢。山西李通，行教京師，無人可與爲敵，遂應募爲第一。試其藝，十八般皆能：一弓、二弩、三槍、四刀、五劍、六矛、七盾、八斧、九鉞、十戟、十一鞭、十二簡、十三鎚、十四殳、十五叉、十六杷頭、十七錦繩套索、十八白打。和《水滸》裏描述的又有不同，這是第三種說法。明代謝肇淛的《五雜俎》卷五，朱國楨的《湧幢小品》卷十二都從此說，清代褚人穫的《堅瓠集》更是完全本於《馬氏日抄》。

哪一種說法正確和完全，還沒有人作出判斷。只是，三種說法雖有不同，其中絕大部分的武器都可以理解。"白打"是什麼却要費點考證。據清代周亮工的《閩小記》卷上說："武藝十八，終以'白打'。以白打爲終，明乎其不持寸鐵也。"那麼，白打就是赤手空拳地相打，也就是拳術。十八般武藝添上"白打"，自然是很重要的，也是常見的。只有這樣，所謂武藝也才能夠更加全備，甚至還是一切武藝的基礎。不過，它並不屬於兵器，只能說"武藝"，不能說"武器"，《湧幢小品》將它列入"兵器門"，就很不合適。至於將白打又作爲古



清代兵器：1. 長槍　2. 線槍或透甲槍　3. 拐突槍
4. 鈎槍　5. 三眼槍　6. 鐮鈀　7. 長刀　8. 腰刀

代的球戲，屬於“蹴鞠”的一種，那就更不屬於“十八般武藝”的範圍了。

其實，古代武器中還有彈、矟、匕首、飛鏢等等。《通俗文》說：“匕首，劍屬。其頭類匕，故曰匕首，短而便用”。又說：“矛長丈八者謂之矟”。均見《藝文類聚》卷六十引。那麼，張飛的丈八長矛應名爲矟。彈則早見於《左傳》。至於飛鏢，也是屬於短兵，而專用於投擲；還有一種毒藥鏢，更是很厲害的武器。《三俠五義》中的那些俠士，幾乎每個人都善於使用。這樣，所謂武藝就實在不止十八般，因而這個名稱也有問題。怎麼會成爲“十八般”的，更是一個難破的“謎”。

（錢劍夫）

八陣圖如何行兵佈陣?

八陣圖是諸葛亮在軍事上的一個了不起的創造。傳說它奇幻莫測，威力無窮。但是，八陣圖怎樣行兵佈陣，如何變幻陣勢，則成了千古之謎。

歷代詩人墨客對八陣圖的讚美給這個謎增加了分量。唐代大曆元年（公元 766 年），杜甫初到夔州，憑弔了當年諸葛亮構造的八陣圖遺址，寫下了這樣一首詩：“功蓋三分國，名成八陣圖。江流石不轉；遺恨失吞吳。”詩人把諸葛亮的三分天下之功與構造八陣之名相提並論，也足見八陣圖的歷史價值了。成都武侯祠上的碑刻也寫道：“一統經綸志未酬，佈陣有圖誠妙略”，“江上陣圖猶佈列，蜀中相業有輝光”。諸葛亮的一生戎馬倥偬，確實離不開八陣圖。

八陣圖也被小說家們加以神化了。羅貫中在《三

國演義》中寫八陣圖“常有氣如雲，從內而起”。陣內怪石嵯峨，江濤怒吼。東吳名將陸遜不識八陣，衝入陣中，陣內“突然狂風大作”，一霎時，“飛沙走石，遮天蓋地”。雖左衝右突，却不能出陣，後來幸遇一老者，才逃出八陣。回首望那八陣，依然雲霧茫茫，神秘難測。

八陣圖的威力來自它的佈局有方，可分可合，可定可變。據軍事史家們研究，八陣是按八卦的原理佈置兵力。八陣有八個門，是休門、生門、傷門、杜門、景門、死門、驚門、開門。其中生門、景門、開門是吉門，休門、傷門、杜門、死門、驚門五門是凶門。全陣用一萬四千馬軍，五十人為一隊，共二百八十隊；步軍一萬人，列為二百隊，每個步兵佔地二步，一馬軍佔地四步，十人為一列，面對面，背對背。馬軍步軍互相配合，又可輪換，以便進行戰時休息，保存實力。八陣圖也能改變陣容，以迷惑敵人。

宋朝的阮逸在《李靖問對》一書中，曾詳細闡述了八陣圖的方法。書中指出，八陣圖最初由五隊人馬組成，其排列方法是將正方形平由分為九個方格，中間一格駐一隊，邊角上的四個方格各駐一隊。中間一隊穩居中央，其餘四隊可在周圍八個方格內變換位置，隊形隨機而變，兵力機動靈活，前後左

右聚相呼應，因而有一定的威力。

八陣圖的威力也來自它便於用“倚伏之法”殺傷敵人的有生力量。八陣圖內用石塊或輜重等車體構造掩蔽和障礙。本體上蒙上皮革，因此人們稱之爲“車蒙陣”。這些陣內工事迂迴曲折，能有效地阻擋敵人騎兵的進攻，挫敗其銳勢，掩蔽和保護自己。敵人進陣後，守陣將士可用弓矢矛戟加以殺傷，用機動部隊加以切割肢解，敵人輕騎在陣內不能發揮優勢，往往被各個擊破。

諸葛亮作八陣圖是對歷史上陣法理論的繼承和發展。東漢學者鄭玄注《周禮》時指出，春秋時代桀出的軍事家孫武曾在兵法書中講述八陣方法。《隋書·經籍志》一書著有《孫子八陣圖》一節，可惜內容散佚。不過，這也說明八陣圖古已有之。1972年，山東臨沂縣銀雀山出土的《孫子兵法》殘簡中，其中有一節是《八陣》篇。漢朝及三國時代的軍隊也演習八陣法。例如《三國志·武帝紀》中說，“十月都試車馬，幸長水南門，會五營士兵爲八陣進退”。不過，諸葛亮吸收和繼承了歷代軍事家在八陣法中的精華，又創造性地加以發展，因此後人說他的八陣法源於孫武，又不像孫武。

八陣法是諸葛亮行兵作戰的常用之法，從古籍上看，至少有三處遺址使用過這種方法。一處在陝

西勉縣定軍山附近。干寶《晉紀》中說："諸葛亮明於漢中積石作壘，方可數百步，四郭又聚爲八行，相去三丈許，謂之八陣圖。"《水經·沔水注》中也記載。"（定軍）山東名高平，是亮宿營處，營東即八陣圖也。"

第二處在川東奉節縣長江邊上，就是陸遜被困的地方。據《水經·江水注》記載，"江水又東經諸葛圖壘南。石磧平曠，望兼川陸，有亮所造八陣圖，東跨古壘，皆壘細石爲之。自壘南去，聚石成八行，行間相距二丈。"

第三處在四川新都縣北三十里的牟彌鎮。據《大明一統志》記載："武侯八陣圖，土城四門，中起六十四魁，八八爲行。"可見，八陣之法是諸葛亮的常用之法。陳壽在《三國志》中也指出，諸葛"推演兵法，作八陣圖。"

不過，奉節縣長江邊上的八陣圖可能不是實戰的遺迹，而是演習八陣法的地方。據《荊州圖副》和劉禹錫《嘉話錄》記載，這裏的八陣圖聚石成堆，石堆高五尺，六十圍，縱橫棋佈，排列爲六十四堆。石堆建造得很牢固，夏天大水冲擊淹沒，冬季水落平川，萬物都失形態，唯八陣石壘巋然不動，到了唐朝，石壘依舊。這些石壘，可能是練兵時軍隊隊形變化的一種參照物。

八陣圖在戰爭中的應用、變化究竟如何，現在還只是略知一二。隨着考古挖掘的發現，也許能提供古代八陣法的更多的資料。

（朱長超）

妻父為何稱“泰山”？

中國習俗，丈夫對妻子父母的稱謂，一般在口語中稱為丈人、丈母。“丈”在古代有“長”的意思。“丈人”原來是對老年人、長輩的尊稱。《論語．微子》中說：“子路從而後，遇丈人以杖荷蓧”。這裏“丈人”就是“老漢”之意。王充《論衡．氣壽》中也有“名男子為丈夫，尊公嫗為丈人”的說法，也講“丈”之本意，原是尊敬他人尤其是尊敬老年人的說法。不過，在王充所處的漢代，對老年人不分男女，無論公嫗均可稱為“丈人”。那麼，對妻父尊稱“丈人”源於何時何地？有人以為此說從漢代匈奴那兒傳來。班固著《漢書．匈奴傳》中有匈奴單于謂漢天子為“我丈人”的說法，當時漢朝歷代皇帝對匈奴實行“和親”政策，以公主或宗室女（也有以宮女假冒的）嫁予匈奴單于為妻，故

有此稱。這大概就是對妻父尊稱“丈人”說法的起源。而對妻母尊稱爲“丈母”，最早的記載大約要算北齊顏子推所著《顏氏家訓·風操》，其中有“丈人之婦，猥俗呼爲丈母”的說法，之後對妻子父母尊稱爲“丈人”、“丈母”的記載屢見不鮮。唐代柳宗元祭祀妻楊氏之父母，著有《祭楊詹事丈人獨孤氏丈母文》，可見“丈人”、“丈母”之稱的來源比較簡單，從上面所述之外，至今還沒有找到過其他的說法。

書面語中，人們又有稱妻父爲“泰山”、“岳父”、“岳翁”的。這“泰山”、“岳父”、“岳翁”之稱又是從何而來？這却有幾種說法。

一種說法，以爲這種稱呼源自唐朝，唐段成式《酉陽雜俎》前集卷12記載，唐玄宗李隆基於開元十四年（726年）到泰山封禪，由丞相張說擔任封禪使，張說順便將女婿鄭鎰充作隨從也帶去了。按唐代官例，去泰山封禪後，丞相以下的官吏都可以升一級。鄭鎰本是九品小官，張說却利用職權，一下子提升他四級，成爲五品。九品、八品小官着淺青色官服，而五品官就可穿淺緋色官服。唐玄宗在宴會上看到鄭鎰的官服突然換了顏色，很覺奇怪，便去問他，鄭鎰心中有鬼，只得支支吾吾，顧左右而言他。這時唐玄宗身邊有位長於諷刺滑稽的優伶

黃旛綽插了一句話：“此泰山之力也！”借指封禪泰山之事，隱指張說越級提拔女婿，含意深刻，妙語雙關。唐玄宗心中明白，因礙於張說面子，不便發作。此言一下子傳遍朝野，聽者無不掩面失笑。後人有好事者，因此戲稱他人妻父爲“泰山”。不料沿襲日久，戲稱成爲尊稱。因爲泰山又是所謂“五岳之首”的東岳，所以又轉而把妻父稱作“岳翁”、“岳父”、“岳丈”等。從此說可以看出，“泰山”之稱雖然雅緻，但出典却並不十分光彩。

也有許多人不同意這種說法，因而有了第二種說法：稱妻父爲“泰山”，是由於泰山頂上有“丈人峯”的緣故。《唐六典》講：“泰山周一百六十里，高四十餘里，羣峯得名者甚多，而丈人峯在山頂，特出羣峯之表。”宋代晁說之在《晁氏客語》中以爲“泰山”成爲丈人之代稱，是因爲俗稱妻父爲“丈人”，而泰山中丈人峯兀然特立，人言泰山必然先想起丈人峯，故而日久天長，“泰山”也成爲妻父之尊稱。對這種說法，有人還作過考證。明代蕭協中撰《泰山小史》說丈人峯“在岳頂西南，巨石特立，儼然人狀，故名。”清代聶劍光著《泰山道里記》說：“泰山絕巔裏許爲丈人峯，狀如老人佝僂。”由泰山頂上一座狀如彎腰曲背老翁的石峯，想到“丈人”，又從“丈人峯”聯想到“泰山”，

漸漸地將妻父之稱與泰山聯繫起來。但是推其本意，此說的起因却與妻父之稱相差甚遠。

還有一種說法比較乾脆，“泰山”之稱乃是從傳訛轉化而來。清代趙翼著《陔餘叢考》一書，其卷37中說，晋人樂廣爲衞玠妻父，衞玠尊其爲“樂丈”、“樂”訛爲“岳”，“樂丈”訛爲“岳丈”，又從“岳丈”變化爲“岳翁”、“岳父”。“岳”又使人聯想起“五岳之首”的東岳泰山，因而妻父又被稱爲“泰山”。爲了與“岳父”之“父”相應並稱，人們將妻子之母尊稱爲“岳母”，也有一些人，爲了與“泰山”相應並稱，便將妻子之母尊稱爲“泰水”。

（蔣建平）

●

中華民族爲什麽特別崇尚黃色？

八卦象徵了什麽？

觀世音是男人還是女人？

●

一個個迄今仍無法解開的疑團，一宗宗五花八門的懸案，爲歷史悠久的中國文化抹上神祕的色彩。

●

本書搜羅了豐富的資料和最新的研究成果，帶引讀者踏上跨越時空的奇妙的歷史旅程，追索亙古以來四十六個中國文化之謎的答案。

●

ISBN 962 07 5045 4
Published & Printed in Hong Kong H.K.$20.00